FER0092646
PA-I-740

EMILIO MORSELLI

Il fondamento dell'idealismo etico

LIVORNO
RAFFAELLO GIUSTI, EDITORE
LIBRAIO-TIPOGRAFO
1911

PROPRIETÀ LETTERARIA

90587./740-

47588 I/740

Livorno, Tipografia Raffaello Giusti

INDICE

CAPITOLO I . . . . . *Pag.* 1-23

1. Importanza del problema pratico nella vita e nella filosofia contemporanea. — 2. Insufficienza della psicologia empirica nello stabilire un fondamento sicuro al volontarismo. — 3. Necessità d'una spiegazione più profonda risalendo al Kant e al Fichte. — 4. L'idealismo etico e le questioni che esso solleva.

CAPITOLO II 24-57

1. Interpretazione intellettualistica e interpretazione volontaristica del Kantismo, e cause che contribuiscono a determinarle. — 2. Difficoltà d'un'interpretazione definitiva. — 3. Subordinazione dell'attività teoretica all'attività pratica nella dottrina del Fichte. — 4. Punti essenziali di concordanza fra il " volontarismo fichtiano „ e l'odierno idealismo etico.

CAPITOLO III. 58-96

1. " Il volontarismo fichtiano „ è una logica ed esclusiva conseguenza della dottrina kantiana? — 2. Il " volontarismo fichtiano „ nella filosofia della storia e sua relazione con la filosofia di E. Kant. — 3. La dottrina del Fichte e l'odierno idealismo etico ricadono in un errore comune alla metafisica prekantiana. — 4. Il carattere essenzialmente pratico del Fichte si riflette nel metodo e nei principî fondamentali della sua filosofia.

CAPITOLO IV. . . . . *Pag.* 97-120

1. La dottrina della libertà nella filosofia del Kant. — 2. Difficoltà e contraddizioni che appaiono nella dottrina kantiana della libertà. — 3. Il principio di verità contenuto in questa dottrina. — 4. Risultato che deriva dalle discordi interpretazioni della teoria kantiana della libertà.

CAPITOLO V. 121-138

1. I principî teorici del Kant e l'odierna indagine scientifica. — 2. L'*a priori* kantiano; erronee interpretazioni di esso; la scienza e la critica del potere conoscitivo. — 3. Autonomia relativa della conoscenza e della morale.

CAPITOLO PRIMO.

1. Importanza del problema pratico nella vita e nella filosofia contemporanea. — 2. Insufficienza della psicologia empirica nello stabilire un fondamento sicuro al volontarismo. — 3. Necessità d'una spiegazione più profonda, risalendo al Kant e al Fichte. — 4. L'idealismo etico e le questioni che esso solleva.

1. I grandi edificî speculativi innalzati dagli eroi del pensiero, da Renato Cartesio o da Tommaso Hobbes, da Emanuele Kant o da Augusto Comte, da Giorgio Hegel o da Herbert Spencer, presentano un doppio carattere: da un lato tendono a costringere in una sintesi vigorosa e armonica tutto il sapere umano, colmando lacune che le scienze speciali lasciano necessariamente aperte, e trattando problemi che esse non toccano; dall'altro lato mirano a risolvere un problema non più teoretico ma pratico, che riguarda il modo di concepire la vita umana considerata nelle sue finalità prossime o remote e nella sua relazione con l'universo. Però questi due aspetti dei sistemi filosofici non si possono scindere se non per astrazione; anzi il modo di determinare il legame che li unisce dà origine a un altro problema filosofico, che con-

siste nel definire il rapporto fra la conoscenza e l'azione, fra l'attività scientifica e la morale, fra la necessità delle leggi naturali e la libertà; problema intorno al quale si discusse già nell'evo antico e nel medio, e che, posto nettamente nella filosofia Kantiana, diviene il problema centrale del pensiero contemporaneo.

Le ragioni esteriori di questo fatto sono molteplici e di varia gravità. Anzitutto, il rapido progresso compiuto dalla scienza insieme con le sue feconde applicazioni pratiche ha ingenerato speranze, senza dubbio, eccessive per ciò che si riferisce agli ideali direttivi dell'uomo e della società, giacchè si è creduto, e si crede ancora da molti, che le scoperte scientifiche avessero a sciogliere l'eterno enigma dell'esistenza, determinando chiaramente e in maniera risolutiva la relazione fra l'uomo e il mondo, fra la vita nostra e la vita universale. La delusione, la quale non è certo imputabile alla scienza, ha reso più acuto il contrasto e più ardente il desiderio di risolverlo.

In secondo luogo la grande rivoluzione economica e sociale, che vediamo compiersi senza gravi scosse sotto i nostri occhi, iniziatasi con la potenza mirabile conquistata quasi d'un subito dalla borghesia, e acuitasi per l'avanzare ineluttabile delle classi inferiori rimaste nell'ombra fino a qualche decennio addietro, ha contribuito a dare al problema sopra citato un'importanza che prima non aveva mai avuto.

Infatti si scorge facilmente che per questo moto profondo, il quale tende a scuotere dalle fondamenta la società attuale, tutto viene rimesso in discussione, il diritto di proprietà, la libertà indi-

viduale e collettiva, i principî dell'istruzione e dell'educazione, il concetto di patria, il legame famigliare, la gerarchia sociale ecc.; mentre l'aspirazione incoercibile al benessere immediato esige pure una giustificazione in un fine ideale che si elevi al di sopra della pura materialità. A che può tendere, si chiede, questo radicale sconvolgimento nelle idee e nelle condizioni sociali, se non ad una elevazione progressiva della moralità umana? a che spezzare le antiche tavole dei valori, se non per inciderne delle nuove, meglio rispondenti alle necessità che vengono sorgendo? Di qui un altro segno caratteristico dei tempi nostri, nei quali le grandi battaglie dello spirito non si combattono più nella tenue schiera delle classi colte, ma, in modo più o meno consapevole, ad esse partecipa la folla, che, pur lottando per determinati fini economici, vuol risolvere, a suo modo, e coi mezzi intellettuali di cui dispone, i più alti problemi dell'esistenza. Vediamo perciò ridestarsi e acquistare inusitato vigore i problemi che hanno una funzione pratica sia nella vita individuale sia nella vita collettiva, come il problema religioso, e apparire con evidenza quale sia uno dei più importanti ufficî esercitati dalla filosofia, che consiste appunto nel prendere una coscienza più chiara delle inquietudini, dei bisogni sociali della vita contemporanea.

Ma vi sono anche, a spiegare l'importanza assunta dal problema, ragioni d'indole teorica non meno gravi. Il Rinascimento non è riuscito, come si proponeva, a stabilire una corrente di profonda simpatia fra l'uomo e il mondo, a far entrare l'universo nel circolo della vita umana, in una parola, a fondere in una comunione intima la na-

tura e lo spirito; ond'è che il pensiero moderno è tutto pervaso e agitato dall'aspirazione incessante a risolvere il contrasto, e trascorre senza posa da un tentativo a un altro, ora facendo svanire la natura nello spirito, ora lo spirito nella natura, ora ponendo di fronte e sopra all'uomo un mondo indipendente che s'evolve seguendo leggi fatali e infrangibili, ora elevando sul mondo della natura il mondo dello spirito, che è considerato come il vero mondo, mentre l'altro non è che illusione e apparenza priva di valore. Così fra la natura e lo spirito si è venuto scavando un abisso, si è tolta quell'affinità che il pensiero antico vedeva in essi e che gli faceva scorgere la verità nella concordanza fra la percezione e la realtà esteriore in modo da plasmare lo spirito sulle cose e le cose secondo lo spirito. Ma E. Kant dimostra l'impossibilità di conoscere le cose come sono, giacchè queste, nel presentarsi a noi, debbono necessariamente modificarsi, adattarsi alle esigenze della nostra mente, nè d'altra parte possiamo uscire fuori di noi, per vedere se fra l'oggetto e le percezioni vi sia concordanza. Sotto i colpi vigorosi della critica kantiana cadde quindi la metafisica tradizionale; ma anche l'empirismo sente vacillare il terreno su cui poggia: il dubbio involge la scienza, giacchè la verità che ci si discopre, è una verità relativa a noi, una verità tutta umana, e la scienza è possibile soltanto a condizione che rimanga una scienza di apparenze. Perciò la posizione del Kant sembra insostenibile, il pensiero entra in una crisi dalla quale vuol tosto uscire. Questo stato di cose si presenta ai tempi del Kant e riappare ai giorni nostri; e la soluzione che si volle allora e quella che ora

si vuol dare alla crisi non sono, nel loro carattere fondamentale, dissimili molto, almeno per una parte cospicua del pensiero contemporaneo: il significato ultimo del mondo non può essere altro che un significato morale; qui sta il nucleo indistruttibile della verità; quindi per logica conseguenza l'attività scientifica diviene attività secondaria o anche puramente illusoria.

La tendenza oggi predominante è appunto favorevole ad una soluzione che subordini la conoscenza all'azione, l'intelletto alla volontà, la funzione teoretica della filosofia alla sua funzione pratica; e va per molteplici gradi dal disprezzo assoluto della pura indagine scientifica, fino alla semplice affermazione del primato della ragion pratica. La verità d'una teoria, si dice, è posta nella sua efficacia morale e sociale; in una parola, la verità dipende dall'azione; il vero non è altro alla fine, che un caso particolare del bene, è ciò che in ogni ordine d'azione costituisce la credenza migliore, ossia la credenza più utile nelle contingenze pratiche della nostra vita. [1] Si afferma assurda l'idea d'una conoscenza pura, d'una verità intellettuale staccata dal sentimento e dall'azione, e si proclama che il vero grande filosofo dell'antichità non è Socrate o Platone o Aristotile, ma Protagora, lo scopritore di una verità che sta a fondamento di tutto il sapere: l'uomo è la misura di tutte le cose.

Il nostro pensiero nella sua forma logica, si aggiunge, non può cogliere la vera natura della vita, giacchè creato da questa in circostanze determinate per agire sopra cose determinate, come può

---

[1] W. James, *Pragmatism*, pag. 75 e 77. London, Longmanns, 1907.

abbracciare la vita, di cui non è che una emanazione o un aspetto? Ciò equivarrebbe all'asserire che la parte uguagli il tutto, che l'effetto possa riassorbire in sè la sua causa, o che la ghiaia deposta sulla spiaggia disegni la forma dell'onda che l'ha trasportata. (1) La storia della filosofia ci dimostra con l'eterno conflitto dei sistemi l'impossibilità di adattare in modo definitivo il reale in quegli abiti già fatti che sono i nostri concetti in precedenza formati, e la necessità di lavorare su misura; nella teoria della vita appare manifestamente assurda tale credenza, naturale all'intelletto umano, sempre incline a scoprire sotto quale antica rubrica esso potrà collocare qualsiasi oggetto nuovo. (2)

Qui la nozione di legge perde il suo valore precipuo. Anche nelle scienze positive si introduce l'irrazionale e si sopprime il concetto di necessità, considerandosi il sapere umano come un prodotto più o meno arbitrario delle esigenze vitali. L'intelligenza può essere applicata soltanto nella conoscenza dello spazio, non certo della realtà vivente, la quale vien colta nella sua vera essenza da un'intuizione che differisce di poco dall'intuizione della filosofia romantica.

Se questa filosofia conserva in sostanza, se non in apparenza, le antiche categorie, però la categoria dell'azione domina tutte le altre, ha una funzione affine a quella che l'idea del bene esercita nel sistema platonico, benchè rivesta nomi e forme diverse, e appaia nel Bergson come slancio vitale ed evoluzione creatrice, divenga volontà onnipre-

(1) BERGSON, *L'évolution créatrice*. Introd. pag. II. Paris, Alcan, 1907.
(2) BERGSON, *op. cit.*, pag. 52.

sente e onnipossente nel pragmatismo, o anche si presenti come la fede che non si preoccupa degli assalti della critica razionale e forma il nucleo centrale e generatore della vita.

Questa tendenza del pensiero, in una forma attenuata, pur volendo mantener salvi la legittimità e il valore della scienza, scorge nella volontà morale la manifestazione più profonda e caratteristica propria all'essenza della realtà universale: questa pensata nella sua unità ha la forma d'una volontà buona, dove i beni più alti della vita sono anche per noi reali e sicuri. (1) Di qui è facile passare all'affermazione che la filosofia viene a dipendere dalla morale, giacchè il primato della ragion pratica si tramuta facilmente nel primato della volontà. Si giunge allora a sostenere che le nostre credenze sono fondate sopra sentimenti ed esigenze pratiche e *debbono* necessariamente preoccuparsi di esse; le credenze migliori non sono quelle che possono sembrar tali per l'esame critico della ragione, ma quelle che la volontà sceglie come più adatte ai nostri interessi e bisogni morali: in una parola, si crede non ciò che si può, ma ciò che si vuole, ciò che sarà più vantaggioso all'attività vitale. Quelle premesse portano anche più in là, giacchè nel destino morale dell'uomo si vuol trovare la chiave per risolvere i problemi filosofici più elevati affermandosi chiaramente che l'etica deve fornire la base più importante ad una teoria generale dell'universo. (2)

---

(1) PAULSEN, *Ethik*, in *Sisthem. philosophie*, pag. 311. Lipsia, Teubner, 1907.

(2) WUNDT, *Ethik, Einleitung*, pag. III. Stuttgart, Enke, 1892.

2. Questa profonda e radicale tendenza del pensiero moderno si pone nettamente di fronte al positivismo, e ritiene essere un'illusione vana e dannosa la pretesa che esso ha di attendere dalla ricerca esatta e dall'esame rigoroso dei fatti la soluzione dei più gravi problemi della vita; scorge nel razionalismo, che vuol rimaner fedele ai principî essenziali della filosofia critica, un immiserimento e quasi una degradazione della vera funzione del pensiero, costretto logicamente di rinunziare a porre un saldo fondamento ad una concezione elevata dell'universo. In questi anni si è largamente diffusa la credenza che il predominio del naturalismo, durato per tutta la seconda metà del secolo XIX, mediante la spiegazione meccanica del mondo, che elimina dal divenire la spontaneità e la libertà, e vi introduce l'automatismo e il ferreo concatenamento dei fatti, faccia sentire la schiacciante superiorità dell'ambiente sopra l'individuo, della vita esteriore a danno della vita interiore e del lavoro intimo dello spirito; l'uomo diviene uno strumento privo di qualsiasi iniziativa, un semplice mezzo nello svolgersi necessario della vita universale. Nè il ritorno al Kant, iniziatosi dopo il 1860, ha potuto togliere il profondo dissidio apertosi nel cuore dell'odierna società fra il progresso tecnico e i bisogni dello spirito, nè impedire che le forze migliori dell'uomo venissero assorbite da un lavoro tutto esteriore e superficiale; giacchè il movimento neo-kantiano ha avuto per fine precipuo di offrire alla scienza trionfante quel fondamento che le dottrine naturalistiche non riuscivano a darle, e, ancor troppo impregnato di empirismo col Lange e con l'Helmholtz, mirava soprattutto a rafforzare con la

fisiologia e la psicologia il principio fondamentale della filosofia del maestro; per molto tempo E. Kant è stato " l'uomo dei fisiologi „ e si volle porre la sua dottrina delle forme a priori in istretta relazione coi progressi della fisiologia dei sensi e dell'analisi psicologica.

Ma non soltanto contro il positivismo e il razionalismo critico viene affermato il carattere etico del mondo umano e della storia; anche alla dottrina idealistica dell'evoluzione come è stata concepita dall'Hegel si muove da varie parti l'accusa di intellettualismo, non dimenticandosi che di là è uscito il movimento marxistico, e che " senza le armi tolte ad Hegel il materialismo economico non avrebbe mai raggiunto la forza che ora possiede „. (1) Si fa osservare che essa, volendo tramutare tutta la realtà in uno sviluppo della ragione, giunge infine ad assoggettare il divenire cosmico ad una necessità fatale, e fa sì che la forza dello spirito sopravanzi l'azione morale, (2) giacchè un processo che avviene con necessità ineluttabile trasforma la vita in un meccanismo senz'anima, considera l'elemento etico non come una forza che guida e perfeziona la vita, ma come qualche cosa di secondario; conosce, in una parola, soltanto un'etica dell'uomo, non un'etica della vita spirituale concepita come affermazione ed elevazione di se stesso, mediante la quale l'uomo acquisti piena libertà ed indipendenza. (3)

---

(1) EUCKEN, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, pag. 464. Lipsia, Veit, 1907, 7ª ed.

(2) EUCKEN, *Philosophie der Geschichte*, nel vol. *Sistem. Philosophie*, già cit., pag. 278.

(3) EUCKEN, *Die Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, pag. 213. Lipsia, Veit, 1907.

Nè le condizioni del tempo, nè le presunte deficenze della dottrina bastano a spiegare e a giustificare l'idealismo etico e il suo rapido diffondersi anche al di là della cerchia delle persone colte che si dedicano alla meditazione dei problemi filosofici: bisogna necessariamente pensare che esso contenga in sè principî e argomenti forniti di grande forza persuasiva. L'argomento più noto e più comune, che sta alla base di gran parte delle varie correnti anti-intellettualistiche, è tolto all'analisi degli elementi psicologici e all'osservazione storica del loro sviluppo. Nell'odierna psicologia si tende agevolmente a scorgere nella volontà l'aspetto originario della vita psichica, mentre si considera l'intelligenza come una formazione secondaria, quasi come un epifenomeno, per usare un'espressione famigliare al materialismo psicofisico. Si nota che già nel mondo animale inferiore domina l'impulso cieco, mentre l'intelligenza o non appare, o non è altro che un barlume che non illumina; negli animali superiori e nell'uomo la ragione acquista a mano a mano forza e vigore, ma la volontà rimane pur sempre il fondamento della vita. Ciò che è vero per lo sviluppo filogenetico, è anche vero per lo sviluppo ontogenetico, giacchè l'uomo è nel suo nascere volontà cieca e priva d'intelligenza, la quale sorge a poco a poco più tardi con la memoria, col linguaggio ecc.; soltanto la volontà indica all'uomo gli scopi cui deve tendere, mentre l'intelligenza non fa altro che indicare i mezzi. Perciò soprattutto nell'originaria attività volitiva si deve scorgere il centro di gravità a cui si rannodano e donde si dipartono le forze che dànno alla vita un contenuto e un fine morale, che nè

la semplice natura, nè la pura conoscenza dell'universo possono in alcun modo offrire o soltanto indicare.

Ora qui non si deve chiedere se gli argomenti che si portano a sostegno dell'originarietà e del predominio dell'attività volontaria abbiano un valore decisivo. Anche senza esaminare a fondo tale questione, si può concedere che i difensori di questa teoria sieno per gran parte nel vero, giacchè il punto essenziale della controversia è altrove. E neppure dobbiamo cedere al desiderio di conciliare ciò che pare inconciliabile, affermando che " l'intellettualismo ha ragione contro il volontarismo quando afferma i diritti della ragione nel dominio della conoscenza; che invece nel dominio dei valori estetici e morali l'intellettualismo non può giustificare gli impulsi all'azione nè il giudizio su questi che sono sottratti alla valutazione logica. (1) In tal modo la questione viene semplificata, ma non risoluta, anzi dà luogo a conflitti e a situazioni che appaiono intollerabili al pensiero logico. Se, per esempio, l'intelligenza è portata a concludere che nell'universo regna incontrastato il principio di necessità, mentre gli impulsi del sentimento e le esigenze morali conducono ad ammettere la libertà, a che può servire il principio conciliativo cui abbiamo accennato? Piuttosto bisogna porsi questa domanda: il predominio dell'attività affettiva e volontaria nell'organismo psichico può fornire la base ad una nuova concezione della vita umana, nella quale il fine morale debba avere una tale superiorità che

(1) G. Villa, *L'intellettualismo nella filos. contemporanea in* " Questioni filosofiche „, pag. 27. Modena, Formiggini, 1908.

prema, fin quasi a soffocarle, le altre manifestazioni dello spirito, giacchè anche la scienza, come afferma il Vidari, " non ha valore se non in quanto lo deriva dalla fonte stessa della moralità? „ Il voler costruire su questo fragile fondamento una nuova " Weltanschauung „ non equivale forse al sostenere che si possa elaborare una nuova teoria dei rapporti collettivi soltanto perchè si è constatato che l'egoismo è originario nell'uomo, e che predomina tuttora nelle relazioni sociali? In questo caso si cade in un errore non molto dissimile da quello che si è tante volte rimproverato all'evoluzionismo naturalistico, e che consiste nel trasformare *sic et simpliciter* una constatazione di fatti empirici in una legge che abbia valore universale e necessario.

Si ripete di frequente che l'intelligenza si deve considerare come un riflesso, un prodotto della vita dell'azione e che perciò un determinato tempo crea e apprezza le virtù e le qualità che gli sono più utili, perchè in realtà l'uomo e la società non hanno per fine la conoscenza pura, ma la conservazione e la difesa; un pragmatista direbbe anche che in ogni età compito dei sistemi filosofici, a cui essa si ispira, è dar materia e motivo alle menti di professare per convinzione razionale quel complesso di idee delle quali l'anima e la vita di tutta una società hanno bisogno; ossia che ogni epoca ebbe e s'è fatta la filosofia di cui aveva bisogno e che era a un tempo l'esponente ideale della sua opera storica collettiva. (1) Tralasciamo pure di rilevare

(1) Barzellotti, *La storia della filosofia*, " Nuova Antologia „, 1° gennaio 1907, pag. 96.

che qui l'intelligenza riesce non solo a comprendere ma a giudicare il valore del sentimento e della volontà nell'evoluzione della vita, contrariamente all'asserzione del Bergson, e ammettiamo anche con lo Schopenhauer che la volontà rispetto all'intelligenza sia il cieco vigoroso che porta sulle spalle il paralitico che vede chiaro; con tutto ciò non sappiamo noi quanti sforzi ha sostenuto e sostiene il paralitico per riuscire a persuadere il cieco a non seguire i suoi istinti e le sue tendenze oscure? Certo molte idee morali hanno finalmente trionfato anche perchè apparvero utili alla vita collettiva; ma prima d'ottenere la vittoria e di essere definitivamente accolte (Socrate informi!), hanno dovuto superare ostacoli gravi, vincere ripugnanze che parevano insormontabili, porsi contro ad interessi che esse danneggiavano. Sarebbe quindi necessario esaminare se nello sviluppo generale dello spirito non si noti un progressivo estendersi delle forze dell'intelligenza, una lenta ma innegabile conquista della ragione sulle potenze oscure della psiche; se, in una parola, non appaia in forma ben chiara l'ascendere costante di quel potere d'inibizione, che distingue l'uomo civile dal bruto. E se, per tenerci nel campo empirico, la questione sta in questi termini, non sarebbe più esatto il credere che non alla vita affettiva e volontaria, ma alla ragione debba spettare un maggior dominio, e che per una nuova concezione della vita e dell'universo un fondamento come quello esposto abbia un valore assai scarso e una solidità assai discutibile?

3. L'idealismo etico, considerato nelle sue varie forme, si presenta a noi come un vasto movimento del pensiero, come la fase ultima e più conseguente

della tendenza più idealmente attiva della filosofia moderna; inoltre vuol rispondere alle aspirazioni superiori dei tempi nostri e concorrere a creare ed accrescere quelle energie morali che son ritenute necessarie per riparare al disordine e al disfacimento della vita presente, travagliata fin nelle sue intime fibre da dottrine che mirano soprattutto a soddisfare interessi inferiori e disconoscono il vero ed essenziale valore dello spirito.

Sarà dunque necessario pensare che sopra altri principî più profondi e più comprensivi poggi l'idealismo etico, giacchè anche fra gli stessi sostenitori di questa dottrina vi è chi nega esplicitamente che possa il fondamento empirico tolto alla psicologia fornire un contenuto qualsiasi ad una nuova forma di vita e scorge in tale tendenza una diminuzione e quasi una degradazione dell'attività spirituale. (1) Un volontarismo, dice il Rickert, che afferma doversi la volontà considerare come il momento decisivo della vita pratica e dover influire sulle nostre opinioni intorno al significato della vita e alla concezione dell'universo, lascia aperta la porta a tutti i desideri e ad ogni arbitrio, senza riuscire a togliere il contrasto fra il lato pratico e il lato teorico. (2) Bisognerà quindi, aggiunge l'Eucken, ricercare un fondamento più sicuro al disopra dei processi psichici, che apprendiamo per via diretta dall'esperienza, in una vita spirituale concepita nel pieno significato d'un'attività autonoma, la quale è una conquista non fatta una volta per sempre,

(1) EUCKEN, *Die geistige Strömungen der Gegenwart*, pag. 44 e seg. Lipsia, Veit, 1904.

(2) RICKERT, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, pag. 690. Lipsia, Mohr, 1902.

ma da rifarsi con un'azione di continuo rinnovantesi, che implica l'opera di tutto l'essere e sta al disopra dei fatti psichici individuali: in tal modo la vita riceve quel carattere attivo, cui anche il volontarismo aspira. (1)

Se si pensa, tenendo presenti i caratteri intrinseci della storia del pensiero, quanto poca parte abbia l'individuo nel costituirsi e nel mutarsi della tradizione filosofica, e se consideriamo che il tempo nostro tutto dedito a una rielaborazione critica dei principî e ad una determinazione più precisa dei confini del sapere, non sembra proclive alle audaci iniziative e alla creazione originale, non è a meravigliarsi se la base teoretica più importante dell'idealismo etico si debba ritrovare nelle grandi teorie del passato. Già per Benedetto Spinoza la suprema verità è l'affermazione assoluta della vita: è vero, è utile tutto ciò che esprime la vita, che la mantiene e la completa; è falso, è nocivo ciò che snatura la vita, ciò che l'abbassa e la diminuisce; non vi può e non vi dev'essere metafisica se non per comprendere e glorificare la vita: la metafisica è un'etica. La conoscenza del vero lo interessa meno pei suoi procedimenti e i suoi risultati teorici, che per le conseguenze pratiche; egli afferma che il problema della beatitudine deve imporre alle scienze la loro unità. (2) Però Spinoza pone pur sempre i valori intellettuali al disopra di tutti i valori, giacchè per lui il senso del mondo è l'" amor intellectualis Dei „ che coincide con l'altissimo ideale conoscitivo della " cognitio intuitiva „ e l'uomo non

(1) Eucken, *op. cit.*, pag. 50.

(2) V. Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, pag. 4 e 200. Paris, Alcan, 1893.

può quindi far di meglio che sprofondarsi nella intuizione di Dio, cioè del concetto più generale che si possa pensare.

La superiorità dell'azione sopra la conoscenza viene affermata in tutta la sua forza e nella maniera più esplicita da Amedeo Fichte, cioè da un filosofo che è stato penetrato dalla concezione morale del Kant dopo aver profondamente studiato il sistema spinoziano; alla sua volta la filosofia fichtiana viene considerata da recenti interpreti come il risultato logico della dottrina del Kant, quando questa si consideri non nel significato letterale ma nel suo spirito: la ragion pratica, si dice, non è forse pel Kant superiore alla ragion teoretica, come quella che esprime la realtà dell'assoluto? e benchè il pensiero del Fichte, che la volontà morale sia la condizione per cui l'intelligenza esiste, che esso produca il mondo, oggetto dell'intelligenza stessa, sembri in contraddizione col Kantismo, tuttavia, se si considera la questione attentamente, si vede che anche questo secondo principio si ispira alla filosofia del maestro e specialmente alla Critica del giudizio. In tal modo si può affermare che la concezione del Fichte non è altro che lo svolgimento sistematico delle teorie feconde del genio Kantiano; la sua originalità consiste non già nell'aver esposto verità nuove, ma nell'aver dato una forma nuova e più ordinata alla verità stessa del Kantismo. (1) Il Fichte si trova perciò rispetto alla dottrina del maestro in miglior condizione che i neo-Kantiani della seconda metà del secolo scorso; (2) nè il vero

(1) X. Leon, *La philosophie de Fichte*, pag. 209. Paris, Alcan, 1902.
(2) Eucken, *Die Lebensanschauungen*, già cit., pag. 421.

Kant, dice il Paulsen, è contrario ad ogni metafisica, ma solo alla metafisica intesa come pura scienza razionale *a priori*, nel senso voluto dallo Spinoza e dall'Hegel; se egli ha liberato la morale da una metafisica di tal genere e l'ha resa indipendente, ha però tratto da essa una nuova metafisica, un nuovo mondo che considera come il nucleo essenziale di tutta la realtà, mentre abbassa l'intero mondo della natura ad una semplice apparenza. (1)

Ora le varie correnti che confluiscono nell'idealismo morale concordano tutte nel respingere un'interpretazione intellettualistica della vita e nell'aspirare ad una verità fondata sopra un'attività originaria, che conduca ad una vita superiore dello spirito, sviluppando quella potenza interiore che è latente in ciascuno di noi, e che il naturalismo o soffoca, o nega con la sua rigida concezione meccanica del mondo. Questa preziosa capacità di trasformazione, questa vita interiore dello spirito, per la cui conquista noi dobbiamo lottare con viva speranza di successo, non è in realtà che la grande idea della dottrina Kantiana, raccolta e sviluppata dal Fichte, ossia l'idea della libertà concepita come potenza creatrice e che diviene il punto archimedico sul quale "la ragione può applicare una leva„ e costituire un regno dei fini di fronte e al disopra del regno della natura. Il Kant, sopra la verità della scienza fondata sulle leggi necessarie della rappresentazione, distingue un dominio proprio della credenza libera e della libertà superiore alla ferrea

(1) PAULSEN, *Die Zukunftaufgaben der Philos.* nel vol. *Sistem. Philos.* già cit., pag. 396.

esigenza del determinismo scientifico; il Fichte svolge un sistema tutto pervaso da un'aspirazione incessante verso una libertà assoluta e infinita, superiore al meccanismo che regge il mondo materiale. Questa grande idea, nonostante le divergenze più o meno profonde, appare esplicita o implicita in molte dottrine contemporanee, che mirando soprattutto a combattere il meccanismo esteso dalla materia alla vita, vogliono giungere alla radice comune della natura e dello spirito e dimostrare che così la vita, come l'attività cosciente, sono invenzione e creazione incessanti, sia che si ammetta, col Paulsen, che la realtà universa è in sè e per sè di natura essenzialmente psichica, dove l'attività volontaria e morale è predominante, sia che si ponga con l'Eucken e col Bergson un principio unitario superiore, che si elevi tanto al disopra del mondo naturale, quanto al disopra del soggetto compreso nella sua realtà empirica.

Nuovo relativismo

Anche il pragmatismo rivela, sotto la buccia superficiale della tradizione empirica e utilitaristica che lo ricopre, sotto il relativismo e il disprezzo per la speculazione pura, l'idea che non la conoscenza in se stessa, ma l'azione fiduciosa vivifica, solleva e conduce al fine desiderato; e all'idealismo ha pur tolta l'altra idea che il pensiero crea la natura pensandola, benchè si illuda di togliere al pensiero ogni valore con la teoria dell'uomo misura delle cose. La dottrina pragmatistica ammette appunto che tutto è funzione dell'idea, che tutto si pone in funzione di essa; e che, in maniera poco dissimile dal monismo idealistico del Fichte, non v'è ragione plausibile per ammettere un altro mondo oltre quello della coscienza, dove poi i fini morali

sopravanzano di gran lunga ogni altro fine e la vita dello spirito è considerata come un dinamismo creatore, una forza d'espansione di primo ordine. Libertà per lo Schiller equivale ad affermare che la nostra azione è reale ed efficace, che noi facciamo la realtà, come facciamo la verità, e che la nostra potenza in tale opera è indefinita: per noi la realtà è incompleta, il che vuol dire che questa può essere rifatta e resa perfetta. (1)

Questa idea, che porta a subordinare la conoscenza alla morale, vive e fa sentire per altre vie la sua azione in altri campi che non sono quelli della speculazione filosofica, cosicchè il suo risorgere non assomiglia per nulla a un'esumazione, ma si dovrebbe piuttosto considerare come una conseguenza necessaria dell'evoluzione del pensiero moderno. Già il Nietzsche ha fatto rinascere il gusto per la teoria romantica con la sua idea centrale della vita intesa come il principio d'ogni forma di realtà materiale, sociale, spirituale, in opposizione stridente al meccanismo dell'analisi intellettuale che tutto decompone e quindi tutto uguaglia, distrugge fa degenerare; la vita è pensata come una potenza oscura che crea per via sintetica e per attività spontanea.

Inoltre quanti vedono la scienza penetrare ogni giorno più nella nostra esistenza con le applicazioni e le raffinatezze della tecnica, moltiplicare la ricchezza mondiale, far meraviglie nell'industria, nei mezzi di comunicazione, nella stampa, nella medicina, si chiedono: ma si può dire che nello stesso tempo sia aumentato il rispetto che l'uomo deve

(1) SCHILLER, *Studies in Humanism*, pag. 450. London, Macmillan, 1907.

all'uomo, lo spirito di tolleranza, i doveri d'umanità, quando si scorge la concorrenza dividere i popoli e spingerli a guerre sterminatrici, le classi sociali accanirsi in terribili lotte economiche, la religione stessa trasformarsi e degradare in istrumento di conquista politica, e qua e là divampare l'odio di razza? Bisogna, essi concludono, dare all'uomo qualche altra cosa che la scienza per la sua stessa natura non può dare, e togliere il dissidio che vi è fra lo spirito scientifico e lo spirito etico, assoggettando il primo alle esigenze del secondo.

4. Le conseguenze di questa dottrina che nelle sue varie correnti minaccia, con una coscienza più o meno chiara dello scopo, l'edificio del sapere razionale, sono assai gravi, come ognun vede; appare quindi ovvio il chiedere se sia davvero l'odierno idealismo etico il risultato necessario e storico dello sviluppo del pensiero, e vedere se esso provveda in modo soddisfacente alle complesse esigenze morali e sociali dei tempi nostri; e poichè il suo principal fondamento teoretico trae, per gran parte, come si vedrà, origine e forza da un'interpretazione della filosofia kantiana, che ha trovato dapprima un grande sostenitore in G. A. Fichte, converrà esaminare se questa corrisponda al reale pensiero del maestro e non sia piuttosto una veduta speciale, un'illazione tutta propria degli interpreti, la quale pel suo valore intrinseco non riesce a sostenere un edificio così importante, com'è senza alcun dubbio la dottrina sopra accennata, che vuol risolvere il problema dell'esistenza non solo seguendo esclusivamente la via soggettiva e rinunziando a qualsiasi elemento extramentale, ma subordinando e, non di rado, anche sacrificando la conoscenza all'a-

zione. È facile comprendere come il problema morale divenga qui il problema filosofico per eccellenza, indichi la via che conduce a risolvere gli altri problemi, e colori di sè tutta intera la concezione della vita e dell'universo. Varie e diffuse tendenze del pensiero, nonostante i diversi atteggiamenti e la diversa origine, confluiscono tutte in un movimento unico: l'attività dello spirito, liberata da tutti i legami della tradizione e dall'involucro empirico che ne maschera e ne turba la vera essenza, divien la forza creatrice della realtà; e questa realtà superiore e purificata ha come centro d'attrazione irresistibile la verità morale, l'azione che eleva l'uomo al disopra del mondo sensibile e che è quindi come il nucleo verso cui debbono convergere e piegarsi le altre attività dell'uomo. Nè il fatto che si tratta qui d'una grande idea che ritorna, e manca quindi del pregio della novità, deve indurre a credere che l'odierna vena speculativa sia del tutto inaridita, mentre scorgiamo un lavorio intenso degli spiriti. La trama del pensiero, come è noto, consta di pochi motivi essenziali, giacchè i problemi del mondo e della vita si riducono, per un'analisi accurata, a un numero esiguo, e a un numero pur esiguo si posson ridurre le soluzioni che se ne porgono e che si ripetono poi in variazioni e in combinazioni senza fine. Ciò non significa però immobilità e irrigidimento del pensiero filosofico, che invece ci presenta uno sviluppo armonico, un progressivo ascendere verso forme sempre più alte e comprensive, e un arricchirsi continuo di nuovi elementi e di profonde vedute. Quindi le grandi idee, che ritornano, conservano, è vero, l'impronta originale e il nucleo primitivo, ma nel frattempo il lavoro del pensiero

non è stato invano. Tra Kant, Fichte e noi vi è, "magnum aevi spatium „, tutto un secolo, col suo mirabile sviluppo della coltura storico-sociale, con la sua larga conoscenza della psiche e della natura, cui viene strappato il secreto di forze e di legami finora ignorati, coi suoi radicali sconvolgimenti economici e politici, con la sua ricca produzione artistica e letteraria. L'idea della libertà trasportata in questa cornice non può non colorirsi diversamente, non sollevare nuove questioni e inaspettate difficoltà. Non bisogna mai dimenticare l'avvicendarsi drammatico che domina lo svolgersi della vita umana, e che ci fa pensare che forse il principio di contraddizione sia nella natura stessa dell'uomo, e che questi non possa mai giungere alle sorgenti della vita originaria e libera; noi vediamo che quando col lavoro intenso del pensiero i grandi genî rappresentativi della stirpe umana han risolto i contrasti, i dualismi secolari, il contatto e la dura realtà della vita immediata fanno spesso cadere il dubbio sulle soluzioni che al pensiero puro sembravano definitive e inattaccabili. Se perseguendo il lavoro del pensiero al di là delle forze individuali nella vita dell'umanità e nel divenire storico, appare seducente e grandioso il tentativo di dimostrare che il processo mentale è qualche cosa che non solo abbraccia tutte le cose, ma anche tutte da sè le produce, è pur sempre necessario guardarsi dalla tendenza, naturale alla mente nostra, di sopprimere in maniera illogica e ingiustificabile il principio antitetico, giacchè allora il dualismo che si voleva superare rimane larvato e dissolvitore; la prudenza dev'essere anche maggiore quando questa trasformazione laboriosa del pensiero in una

sostanza che costituisca la realtà, vien fatta convergere verso fini pratici di grande importanza, e si tende a porre le fondamenta a una nuova concezione della vita e dell'universo, in cui non solo la morale acquista il valore più alto, ma in funzione di questa si vuol costruire una nuova logica e una nuova metafisica, che debbono sostituire l'antica logica e la metafisica intellettualistica.

CAPITOLO SECONDO.

1. Interpretazione intellettualistica e interpretazione volontaristica del Kantismo, e cause che contribuiscono a determinarle. — 2. Difficoltà d'un'interpretazione definitiva. — 3. Subordinazione dell'attività teoretica all'attività pratica nella dottrina del Fichte. — 4. Punti essenziali di concordanza fra il " volontarismo fichtiano „ e l'odierno idealismo etico.

1. La storia del pensiero moderno è dominata nel suo svolgimento da due tendenze che vengon seguendo due linee parallele: l'una idealistica mira a rendere lo spirito indipendente dalla natura e a questa superiore, a porne in luce le virtù essenziali, a comprendere e spiegare l'universo mediante le energie dell'intelletto; l'altra empirica tende per gran parte a un risultato opposto, giacchè si sforza costantemente di mostrare che il sapere umano sorge a poco a poco dalle impressioni che dall'esterno ci giungono per la via dei sensi e che sono poscia elaborate e ordinate dalla nostra mente. La prima dà un impulso decisivo allo sviluppo autonomo dello spirito, che, per opera precipua di Cartesio, viene staccato dal mondo esterno, è ritenuto capace di creare con le sue forze un nuovo mondo più ricco e più variato, mentre la natura perde ogni vita interna, essendo soppresso ogni legame fra anima e moto, ed è ridotta a un

essere scolorito e inerte, spogliata com'è delle qualità fisiche più appariscenti; la seconda tende invece a mettere in rilievo la pressione che la natura esterna esercita di continuo sulle funzioni mentali, e considera il sapere come un associarsi più o meno complesso di sensazioni provocate dall'azione esteriore.

Il Kant vuol superare questo secolare contrasto fra razionalismo ed empirismo, con una concezione la quale, se non risolve per sempre il problema, gli apre però una nuova via, trasferendo risolutamente il centro generatore della conoscenza dall'esterno nell'interno dell'uomo, di modo che le forme del conoscere derivano dal soggetto, non dal mondo esteriore, e se la materia viene dal di fuori, ciò che di essa noi possiamo sapere ha la sua origine nell'intime virtualità del nostro spirito, il quale prescrive le sue leggi alla natura, non le riceve; e queste leggi sono universali e necessarie soltanto per un'esigenza interiore allo spirito stesso. La dottrina del Kant è quindi un empirismo, poichè il conoscere è limitato all'esperienza ed ai fenomeni in questa contenuti; è razionalismo, poichè afferma e fonda una conoscenza *a priori* con le forme dello spirito umano; è idealismo in quanto che ciò che conosciamo è il mondo delle nostre rappresentazioni; è infine realismo, essendo questo mondo delle rappresentazioni non altro che fenomeno d'un mondo esistente che noi non possiamo conoscere, mentre il fenomeno nella sua materia non è posto dallo spirito, ma a lui dato.

Che E. Kant sia riuscito a far opera definitiva, nessuno oggi può sostenere seriamente, giacchè tutto lo svolgimento della filosofia posteriore e la

storia stessa delle interpretazioni della sua dottrina sono lì a dimostrare facilmente il contrario: sia tra quelli che hanno preteso di confutarne le tesi fondamentali in nome dell'esperienza positiva, sia tra quelli che intesero a continuarla e a compierla, vi fu e vi è tuttora grave discordia, di guisa che, volendo accennare alla sola Germania, ad essa si appellano il Fichte e l'Herbart, lo Schleiermacher e lo Schopenhauer, il Simmel e il Paulsen, il Riehl e l'Eucken. Tale contrasto appare ancor più spiccato nella questione che riguarda il rapporto che corre fra la conoscenza e la morale, dove due dottrine vengono ben presto a trovarsi di fronte e si incarnano, ancor vivo il Kant, nella filosofia del Fichte e in quella dell'Hegel, e si mantengono, almeno nel principio essenziale, fino ai nostri giorni, incanalandosi rispettivamente nelle due opposte tendenze del *volontarismo* e dell'*intellettualismo* e ricollegandosi in modo più o meno rigoroso al pensiero kantiano.

Gli uni si appellano soprattutto alla filosofia pratica del maestro e notano come il rigido principio di causa che regge il mondo dei fenomeni, cede il posto, nel mondo morale, alla libertà, per la quale il potere volontario si determina per sè all'azione, dà principio in modo assoluto ad uno stato nuovo e di fronte alla natura si costruisce un altro mondo, che ha il suo valore in se stesso, indipendente dalla constatazione dell'esperienza. Da questo concetto che solo nel campo morale la ragione acquisti piena attività e possa gettare sguardi profondi nella realtà assoluta delle cose, all'affermazione del Fichte: " la ragion pratica è la radice di tutta la ragione „, il passo è breve. Per mezzo

della ragion pratica l'uomo acquista quella certezza morale che la ragion teoretica non riesce a dargli, chiarisce ciò che riguarda il nostro destino in questa e nella vita oltremondana, e ci rende manifesta la nostra vera essenza, rompendo la scorza dei fenomeni per aprirci il mondo noumenico, impenetrabile alla scienza. E. Kant trova qui una risposta sicura alla questione del significato ultimo del mondo, il quale non può essere altro che un significato morale. (1)

Dall'altro lato nel 1802 l'Hegel, nel porre in rilievo le differenze che corrono fra il pensiero di Fichte e il suo, oppone al materialismo del grande contemporaneo la propria credenza nel valore e nella razionalità dell'universo per cui la vera forma, nella quale la verità esiste, non può essere altro che il sistema scientifico di essa; (2) e il sistema hegeliano, dice uno dei suoi fedeli interpreti, è quello kantiano liberato dalle sue incoerenze, è lo svolgimento pieno e armonioso dei principî posti da E. Kant, il cui abbozzo geniale ma incompleto e inconseguente, raggiunge con l'Hegel la perfezione dell'opera compiuta. (3) Ma, secondo un critico odierno, ancor più radicale dell'intellettualismo hegeliano si deve considerare senza esitazione alcuna l'intellettualismo di E. Kant, cosicchè bisogna protestare contro l'interpretazione, oggi venuta di moda, che scorge nella dottrina kantiana una voluta limitazione della potenza dell'intelletto a favore della volontà, la quale aprirebbe un passaggio alla conoscenza del

(1) Eucken, *Die Lebensanschauungen* ecc., già cit., pag. 413.
(2) K. Fischer, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, vol. I, pag. 266 e segg. Heidelberg, Winter, 1901.
(3) Noël, *La logique de Hegel*, pag. 5. Paris, Alcan, 1897.

mondo trascendente, e ci renderebbe conscî del nostro vero essere; tutto ciò è erroneo; E. Kant e il suo sistema hanno un profondo carattere intellettualistico, e l'affermazione che balza fuori chiarissima da tutto il contenuto della sua dottrina consiste in ciò, che le leggi valide del pensiero sono pur valide per tutti i campi della vita. (1)

Questa recisa discordanza di interpretazione dipende certo da molteplici cause, dal linguaggio stesso del Kant non sempre uniforme e preciso e che può piegarsi spesso ai più opposti significati; dalle particolari dottrine del filosofo, dalle varie tendenze del tempo, per cui si pongono in rilievo le idee che meglio s'accordano con quelle ecc.; nè ciò vale a diminuire l'eccellenza del pensiero kantiano, giacchè il valore d'un filosofo, come dice il Tocco a proposito di Giordano Bruno, (2) non si misura soltanto dalla compattezza e dalla coerenza della sua filosofia, ma dall'efficacia che esercita sopra i successori suoi, e l'efficacia cresce in ragione della copia delle idee, sieno pur disparate e cozzanti fra loro. Ma soprattutto nell'opera di E. Kant si possono ritrovare gli elementi più importanti per avere una spiegazione razionale del contrasto che abbiamo notato, e non è a meravigliarsi di ciò, quando si tenga presente anche il modo con cui la filosofia kantiana si è costituita e a quali influenze è andata soggetta nel corso della sua formazione.

Essa infatti non è sorta tutta d'un tratto e tutta d'un pezzo in modo da formare fin dalle prime

---

(1) SIMMEL, *Kant*, pag. 4 e 5. Leipzig, Duncker, 1904.

(2) TOCCO, *Le opere latine di G. Bruno*, pag. 414. Firenze, Le Monnier, 1889.

opere un edificio sistematico e solido in tutte le sue parti, come è accaduto (esempio raro!) del sistema hegeliano; ma il suo sviluppo è stato lento, è avvenuto, direi quasi, pezzo per pezzo, con idee varie per tempo e per origine, cosicchè si può assomigliare a uno di quei terreni geologici, dove i diversi strati sono confusi e mescolati in tal modo che solo l'occhio accorto dello scienziato sa scoprire le tracce del lavoro accumulato dalle forze secolari. Nella lotta contro il dogmatismo e lo scetticismo il Kant, per usare la pittoresca immagine dell'Haym, (1) ha voluto costruire pel sapere legittimo non soltanto un tempio, ma una fortezza, e per renderla inespugnabile da ogni lato, ha costruito, nonostante il suo amore per la simmetria, bastioni d'età diverse e di *stili diversi*; egli ha così collegato le singole ricerche sui poteri dello spirito umano, che al primo sguardo sembrano incrociarsi e confondersi insieme.

Pel problema che qui stiamo trattando hanno speciale importanza le due grandi correnti che contribuirono a formare il suo carattere, cioè il pietismo e il razionalismo, che nel secolo XVIII trasformarono profondamente lo spirito e la coltura germanica. Il pietismo, com'è noto, fa appello alla coscienza intima e al sentimento religioso purificato e sciolto dalle sottigliezze teologiche; il razionalismo invece al lavoro intellettuale e al libero esame del pensiero; il pietismo, con lo Spener, vede nella volontà, non nell'intelletto, la base della vita religiosa, e nelle opere la testimonianza della fede; il razionalismo, per bocca di Cristiano Wolff, proclama che la ragione può, con le sole sue forze e

(1) HAYM, *Die Romantische Schule*, pag. 216. Berlin, Gaertner, 1870.

con l'osservazione della natura umana, fondare una morale. Nella patria stessa del filosofo, Franz Albert Schultz e Martino Knutzen, che fu all'Università il maestro preferito del Kant, mirano ad accordare la dottrina razionalista del Wolff col pietismo; essi mostrano la possibilità d'unire le due grandi tendenze tra le quali s'erano allora di più in più divisi gli spiriti: da una parte una fede religiosa suscettibile di convertirsi direttamente in fede pratica e di esprimersi con atti di moralità i più puri; dall'altra parte un'accettazione sincera dei diritti della ragione invocata per assicurare non soltanto le discipline scientifiche, ma anche in larga misura ciò che nella verità rivelata s'eleva al disopra del nostro intelletto; il loro eclettismo implicava un problema importante, il quale, enunciato chiaramente, doveva risolvere sorpassandola, ma non riducendola, l'opposizione del pietismo e del razionalismo. (1)

E. Kant riconosce nell'educazione materna l'origine delle disposizioni morali profonde che sono proprie del suo carattere, nonchè la rivelazione del comando impostoci dalla ragion pratica, in forza del quale dobbiamo lavorare alla nostra santità; dal pietismo deriva la pura ispirazione morale, la coscienza della disciplina obbligatoria e quella tenue vena di misticismo che fu rilevata nel suo pensiero. Però la regolarità ben nota della sua esistenza quotidiana dimostra dall'altra parte quale e quanta fiducia egli avesse nella potenza della ragione; l'amore appassionato che nutriva per la scienza,

(1) V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, pag. 33. Paris, F. Alcan, 1905.

soprattutto per la scienza di Isacco Newton, rivelatagli dal Knutzen, gli faceva vedere in questa la ragione nel suo pieno trionfo. Si può già credere come in realtà l'idea che il razionalismo solo possa offrire un fondamento sicuro alla certezza scientifica non l'abbia mai abbandonato, neanche quando una conoscenza più precisa dei caratteri della realtà pareva dimostrargli, senza speranza di soluzione prossima, l'insufficienza del metodo ordinario del razionalismo. [1] Si comprende quindi quanto sia profondamente sincera la sua fede che lo spirito umano possa giungere alla scienza una e integrale, che abbracci e coordini in un sistema solidamente costruito la totalità del reale, dove trovi posto non solo una morale certa, ma anche una conoscenza vera, e la mente nostra sia tenuta lungi tanto da un'esagerata fiducia in se stessa, quanto da uno sterile scetticismo; la critica del sapere deve estendersi in ugual misura alla conoscenza della realtà come alla valutazione dei valori estetici, all'esame del principio teleologico nella considerazione dell'universo, come alla fondazione di regole morali universalmente valevoli.

Il Kant mirava dunque con la sua opera a un doppio fine: porre i fondamenti a una nuova forma del conoscere, poichè, come pensava, la conoscenza si dibatteva allora fra il dubbio dissolvitore e la cieca onnipotenza dell'intelletto, e giungere a una nuova forma di morale, poichè le dottrine morali in voga ai suoi tempi mancavano di solida base e del carattere distintivo d'una seria filosofia pratica. Così nello scrivere la Ragion pura aveva per fine

---

[1] DELBOS, *op. cit.*, pag. 59.

un sistema completo e definitivo, che comprendesse i due oggetti d'ogni filosofia, la natura e la libertà.

2. I critici favorevoli a un'interpretazione intellettualistica più o meno radicale asseriscono che il Kant è pienamente riuscito nello scopo prefissosi. È vero infatti che egli riconosce e pone in forte rilievo l'autonomia della volontà e del sentimento morale in misura assai maggiore che non avesse fatto la filosofia precedente e in modo del tutto originale; però, giunto a questo risultato, applica alla volontà così concepita le norme razionali del pensiero logico, per assoggettarla alla ragione sovrana e determinarne quindi il valore e l'essenza; e la volontà buona che è posta al disopra di tutti i beni umani, anzi di tutti i beni possibili, sottopone alla potenza del lavoro logico. Ancora più intellettualista di Aristotile, pel quale la teoria si regola sull'applicazione e sulle esigenze della pratica e può qualche volta cedere a queste, E. Kant pensa che la teoria deve regolare l'applicazione e costituirsi fuori di essa, obbedendo a necessità puramente razionali. Vi è una concordanza profonda nella soluzione che ci viene presentata dei due grandi problemi che hanno occupato per tutta la vita il suo pensiero, lo scientifico e il morale: come la certezza della scienza riposa alla fine sulla verità della ragione, considerata nella sua funzione pura, cioè indipendente dall'esperienza; così la verità del dovere è dedotta dalla stessa ragion pura considerata nella sua funzione pratica; si tratta sempre della stessa facoltà, imperocchè la ragione che è pratica, è pur sempre una ragion pura, che può essere pratica per se stessa e per la sua legge

propria: la facoltà legislatrice della ragione, ugualmente compromessa e disconosciuta dal dogmatismo dell'antica metafisica nel campo della conoscenza, e dalle dottrine d'eteronomia nel campo della morale, appare in tal modo sovrana; la Critica della Ragion pratica ci introduce d'un tratto non già nel puro moralismo, ma nel puro razionalismo critico. (1) La persuasione che E. Kant non abbia con la sua opera inteso di abbassare la conoscenza per dar maggior rilievo alla morale, ma che piuttosto il suo disegno sia stato quello di accordare l'una con l'altra, non può essere contraddetta, come spesso si sostiene, (2) dal celebre passo contenuto nella prefazione alla 2ª edizione della Ragion pura: " io ho dovuto abolire il sapere per far posto alla fede „; giacchè il sapere, che egli ha voluto sopprimere, è quello soltanto che pretende alla conoscenza del soprassensibile, dell'assoluto, e la fede non è certo quella che contraddice alle esigenze della ragione, ma quella che si riferisce alle cose che stanno al di là dell'esperienza. (3)

Tutto questo, osservano i critici inclini verso un'interpretazione volontaristica, può essere stato nelle intenzioni del Kant; ma bisogna tener conto non di ciò che il filosofo voleva fare, ma di ciò che in effetto ci ha dato, e se l'opera che ci offre, considerata nelle sue linee fondamentali e nei suoi principî costitutivi, è diversa da quella ch'ei si è proposta, noi dobbiamo accoglierla così com'è, trarne

---

(1) DELBOS, *op. cit.*, pag. 314 e 425.

(2) Per es. dal FOUILLÉE, *Critique des systhèmes de morale*, pag. 127. Paris, Alcan, 1887, 2ª ed.

(3) RIEHL, *Der philos. Kriticismus*, vol. I, pag. 576. Lipsia, Engelmann, 1908, 2ª ed.

le conseguenze, seguirne lo spirito e considerarla come un inizio, non già come una conchiusione, nè dogmatizzare la Critica, come fanno alcuni recenti neokantiani. (1) Ora fra l'attività scientifica e conoscitiva e l'attività pratica si nota un contrasto che il Kant non è riuscito a togliere, un abisso che non ha potuto colmare, giacchè la prima è legata a un mondo impenetrabile, mentre la seconda tocca il fondo delle cose e coglie la verità assoluta, ben diversa nella sua essenza dalla verità relativa e puramente umana che ci offre la scienza, sulla quale non può non cadere il dubbio e lo scetticismo; E. Kant ha espresso il principio teoretico, sviluppato poscia dalla filosofia speculativa, che il mondo sensibile è pura apparenza e in se stesso è nulla, mentre la vera realtà è il mondo intelligibile. (2) Da tutta l'opera del Kant, se ben si considera nel suo complesso, appare che egli nel comporre il suo sistema ha avuto di mira la fondazione della morale e che questa ha dato l'impulso direttivo alla formazione del suo pensiero, cosicchè, se ha distrutto per sempre la possibilità d'una metafisica scientifica, ciò ha fatto soltanto per lasciar libero il terreno al sorgere d'una metafisica morale, e se impone i noti limiti alla scienza, ciò avviene non per darci una lezione di modestia nell'uso delle facoltà intellettuali, ma soltanto per l'intenzione ben ferma di sgombrare e di rafforzare il terreno pel maestoso edificio della morale, come egli stesso afferma. (3) Si è voluto scorgere una prova di ciò

(1) EUCKEN, *Die Lebensanschauungen* ecc., già cit., pag. 421.

(2) PAULSEN, *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, pag. 25. Berlin, Reuther, 1900.

(3) KANT, *Critique de la raison pure*, pag. 26. Paris, Alcan, 1905.

nel fatto che lo stesso Kant verso il termine della sua vita, ossia quando poteva rappresentarsi con maggior esattezza e seguendo l'ordine e l'importanza loro i pensieri che avevano prodotto la sua dottrina, scrisse che l'origine della filosofia critica è la morale in considerazione dell'imputabilità delle azioni. E parlando infine delle due teorie, che secondo la sua espressione, costituiscono i due perni del suo sistema, cioè la teoria dell'idealità dello spazio e del tempo e la teoria della libertà, egli lascia comprendere che la prima è stata determinata dalla seconda, dicendo che la realtà del concetto di libertà trae seco come conseguenza inevitabile la dottrina dell'idealità degli oggetti, come oggetti dell'intuizione nello spazio e nel tempo. (1)

In queste parole si potrebbe certo trovare una testimonianza preziosa del voluto predominio dell'attività e dei fini morali sopra tutte le altre attività e tutti gli altri fini della vita; ma si può anche trarre una prova che in realtà il dualismo delle interpretazioni rispecchia un dualismo, che più o meno larvato si annida nella dottrina kantiana.

In fatti, come pensa il Delbos, non è difficile difendere il Kant contro le sue stesse affermazioni e dimostrare che esso è stato vittima di quella illusione di finalità, che ci porta facilmente a credere di avere noi voluto e preparato l'opera, secondo l'ordine nel quale più tardi ce la figuriamo, e secondo il senso che poscia le attribuiamo; a causa della soddisfazione che il Kant provava nello scorgere la garanzia che la propria filosofia offriva alla morale, egli ha potuto alla fine credere che

(1) Citato da V. Delbos, *op. cit.*, pag. 63.

quest'ultima avesse suscitato le concezioni essenziali del suo sistema. (1) E quest'opinione pare tanto più probabile, quando si pensi che la teoria dell'idealità del tempo e dello spazio è sorta storicamente prima della teoria della libertà, e ne è stata la condizione, non la conseguenza, nonostante l'affermazione del Kant, che capovolge in tal modo l'ordine di successione e di dipendenza delle due idee capitali contenute nella sua filosofia. Infatti egli è giunto alla dottrina dell'origine soggettiva dello spazio e del tempo valendosi della distinzione stabilita dal Newton fra lo spazio matematico assoluto e il tempo matematico assoluto, e gli spazî e i tempi relativi, che vengono riempiti dalle cose; già nella " Storia naturale del cielo „ (1755) il Kant è contro il Leibniz e in favore del Newton. (2) Pur non accettando l'opinione del Riehl, secondo il quale già nella fase dogmatica il Kant avrebbe abbandonato l'idea leibniziana dello spazio, il Cantoni afferma che già allora ne sente le difficoltà, finchè dopo lunghe meditazioni l'abbandona, per abbracciare in parte quella del Newton, attribuendo allo spazio un'esistenza primitiva, assoluta, reale. Se poi egli non ha alcun dubbio sulle due prime di queste attribuzioni date allo spazio, già confessa di trovare nell'ultima gravi difficoltà; ad ogni modo, riguardando lo spazio come il fondamento delle percezioni sensibili, prelude chiaramente alla dottrina critica. (3)

---

(1) DELBOS, *op. cit.*, pag. 65.

(2) RIEHL, *Der philosoph. Kriticismus*, vol. I, pag. 327. Lipsia, Engelmann, 1908, 2ª ed.

(3) C. CANTONI, *E. Kant*, vol. I, pag. 19 e 111. Milano, Hoepli, 1884.

È anche possibile ammettere con lo stesso Cantoni che E. Kant tenesse per norma suprema di far le sue indagini teoretiche senza alcuna preoccupazione delle conseguenze pratiche, pur sapendo mettere subito d'accordo i risultati che da quelle indagini veniva ottenendo con le sue tendenze e le sue dottrine morali. (1) Ma le preoccupazioni pratiche si mostrano per tempo nella vita del filosofo, e crescono nell'ultimo periodo del suo svolgimento intellettuale, tanto da determinare l'illusione che abbiamo testè indicata; e se si vuol vedere un argomento contrario nel fatto che egli ha sempre dato massima importanza alla conoscenza, come si deduce dalla profonda convinzione di aver creato col metodo critico un'opera sommamente originale, di aver posto le fondamenta a una nuova scienza, della quale nessuno aveva prima concepito neppure il pensiero, non bisogna però dimenticare quali correnti spirituali venivano a confluire nella mente del filosofo, correnti che egli voleva conciliare e superare. Se non si tien conto del lavorio sotterraneo compiuto dalle forze contrastanti, le grandi questioni riferentisi alla dottrina kantiana, realismo e idealismo, intellettualismo e moralismo, determinismo e libertà, non dico che rimangano all'oscuro, ma certo scarsamente illuminate. Le non poche e non superficiali influenze che agiscono sulla costituzione della filosofia critica, la fanno più complessa, e rendono anche meno agevole all'analisi la relazione che il filosofo vuole stabilire fra il soggetto e l'oggetto, fra l'uomo e l'universo; cosicchè, secondo il predominio dell'uno o dell'altro elemento,

(1) Cantoni, *op. cit.*, vol. II, pag. 50.

secondo lo sviluppo che si dà all'uno o all'altro germe contenuto nella dottrina, sorgono diverse e anche opposte concezioni della realtà e della vita. Nel medesimo tempo appare chiaramente che star fermi alla soluzione elaborata dal Kant non era possibile nel momento della sua apparizione, come non è possibile ora; essa chiude un'epoca nella storia del pensiero é ne apre un'altra, alla quale offre un programma di lavoro complesso e variato che è ben lungi dall'essere compiuto; noi siamo ancor oggi come ai tempi del Fichte sotto l'influenza della sua dottrina; ma, diciamolo subito, la via da prendersi non sembra così sicura e così nettamente tracciata come la vede l'idealismo etico, giacchè nella stessa idea di libertà, cioè nel principio fondamentale che in maniera più o meno esplicita circola attraverso a tutte le dottrine comprese in quest'ultima denominazione, i contrasti e le oscurità non si possono tutte eliminare facilmente; quindi non par cosa agevole edificare sopra di essa tutta una nuova concezione del mondo e della vita. Il concetto cosmologico di libertà, come è espresso nella Dialettica trascendentale e il concetto di libertà morale della Ragion pratica, hanno in comune, è vero, la tendenza a porre in rilievo la realtà soprassensibile della personalità; ma questo principio non è sufficiente a sostenere tutte le conseguenze che se ne vogliono trarre, specialmente quando l'impulso conoscitivo viene considerato come una semplice dipendenza dall'impulso morale e, in realtà, perde di fronte a questo ogni suo valore.

3

Subordinazione dell'attività teoretica all'attività pratica nella teoria del Fichte

3. Il pensiero di E. Kant parve quindi agli immediati successori che portasse a un risultato, il quale, ben lungi dal considerarsi come definitivo,

dovesse invece segnare il principio d'una vasta e radicale elaborazione, giacchè la mente non poteva rimaner paga delle due direzioni contrastanti che vi si scorgevano: in una che mirava alla fondazione d'un regno della morale, egli sollevava l'uomo a una dignità e a una grandezza incommensurabili; nell'altra, cioè nel campo della scienza, sembrava lo umiliasse chiudendone le attività indagatrici entro cancelli infrangibili. La generazione seguente, animata da un ardente istinto vitale e da un gagliardo sentimento di forza giovanile, tende quasi ad assorbire tutto l'universo nel lavoro del nostro intelletto, a sollevare il pensiero umano al grado di pensiero assoluto. G. A. Fichte inizia superbamente questo moto che raggiunge il suo apogeo nel sistema hegeliano, dove tutta la realtà viene a dipendere da un unico processo mentale, trascinato dalle sue intime contraddizioni verso un'ascensione di valore crescente. L'impulso primo verso questo movimento è da ricercarsi nello stesso Kant, che più e più volte aveva dichiarata legittima la speranza di poter forse un giorno penetrare fino alla radice dell'intera facoltà della ragion pura, ossia della ragion teoretica come della ragion pratica, e derivare tutte le cose da un solo principio, seguendo l'immutabile esigenza dello spirito umano, che non trova requie se non in un'unità completamente sistematica delle sue conoscenze.

Il Fichte ha creduto di potere scoprir la fonte comune di tutte le attività spirituali, pur mantenendosi fedele al vero significato della Critica kantiana: il mio sistema, egli dice, non è altro che quello del Kant, vale a dire, esso contiene il medesimo principio essenziale, benchè nello svolgerlo

sia del tutto indipendente dall'esposizione fattane dal Maestro. (1) L'idea centrale della filosofia pratica, *la libertà e l'autonomia del volere*, e il principio supremo della filosofia teoretica, *la spontaneità dell'intelletto*, vengono a fondersi nell'attività originaria dell' " io puro „, per trarne non soltanto le forme della conoscenza, ma anche, soppressa la cosa in sè, tutto il contenuto della coscienza empirica. Anche qui dunque, nella dottrina fichtiana, la chiave di volta di tutto l'edificio sta nel concetto di libertà, giacchè l'intelligenza, sia nella materia sia nella forma, non fa altro che manifestare e riflettere l'azione della libertà; e il principio unificatore è tratto (da un principio assoluto della ragione stessa, cioè) dal fine, cui deve tendere l'attività razionale. Così l'elemento etico posto dal Kant diviene alla fine il cardine della filosofia del Fichte, e la convinzione profonda che il fondamento d'ogni realtà sia da ricercarsi nel fine al quale *si deve* tendere imprime a quella il carattere d'un idealismo morale, dove la superiorità della ragion pratica sulla teoretica è affermata in tutta la sua estensione, giacchè " l'ultimo e più saldo sostegno d'ogni nostra conoscenza è il dovere „. (2)

Egli vuol delineare una storia ben coordinata di tutte le operazioni necessarie che lo spirito umano ha da compiere per creare il mondo dell'esperienza e per cogliere la propria essenza assoluta e infinita, per conquistare, in una parola, la libertà identica all'io puro; quindi tutte le forme della ragione costituiscono un sistema di processi finali, dominato

(1) FICHTE, *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, pag. 4. Lipsia, Eckardt, 1910.

(2) FICHTE, *Sittenlehre*, pag. 224. Lipsia, Gabler, 1798.

e guidato dal fine ultimo e più alto; il fondamento di tutta la realtà è l'ideale cui noi *dobbiamo* tendere, e il concetto del dovere diviene il pernio di tutta la filosofia fichtiana. Qui sta pure l'argomento più importante su cui poggia la subordinazione della scienza alla morale, ed è da ricercarsi anche il principio implicito o esplicito, intorno al quale s'aggira l'odierno idealismo etico. Vediamo di stabilire anzitutto questo primo punto di concordanza fra le due dottrine.

La filosofia teoretica, secondo il Fichte, non basta a se stessa; ha giustificato l'esistenza del mondo come condizione dell'intelligenza, e quindi anteriore a questa e alla coscienza; ha dimostrato che il non io è produzione incosciente dell'io, dell'immaginazione, e che il primo è relativo al secondo, anzi non può esistere che per questo. Ma tutto lo svolgimento del problema teorico sta nell'antinomia della libertà e del pensiero, cioè dell'io assoluto e dell'io limitato. Nella proposizione: — l'io si pone come determinante il non io — è posta una antitesi capitale, che comprende, dice il Fichte, tutta la lotta fra l'io come intelligenza e perciò limitato, e l'io come essenza affermata assolutamente e quindi illimitato. (1) Tale antinomia non può essere risolta dall'io teorico, giacchè questo appunto la costituisce, essendo la limitazione dell'io assoluto la condizione del sorgere dell'intelligenza; ad ogni modo, " l'io *assoluto* e l'io *intelligente* non sono un solo e medesimo io, ma si opppongono l'uno all'altro, il che è in contraddizione con l'identità

(1) FICHTE, *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, pag. 222. Tubingen, Cotta, 1802.

assoluta dell'io: questa contraddizione dev'essere distrutta „. (1) L'io teoretico dipende interamente da un presupposto, che è come tale fuori della sua sfera, e non può cadere sotto la sua azione: la limitazione che ad esso è imposta è un fatto originario; il non io è dato non dall'intelligenza, ma all'intelligenza, giacchè " l'io, che, considerato come intelligenza, è dipendente da un non-io, è intelligenza soltanto a questa condizione „. (2) Perchè dunque l'io puro si è limitato, è divenuto intelligenza? a ciò risponde il problema pratico, pel quale possiamo comprendere come l'io infinito e puro nella sua essenza dia a se stesso una limitazione per divenire un'intelligenza finita. Ora il problema pratico è un problema esclusivamente umano, chè l'uomo prende coscienza della sua libertà soltanto mediante una limitazione, soltanto attraverso le determinazioni dell'intelligenza; e poichè il problema etico non è altro che il problema riguardante la conoscenza degli atti coi quali l'uomo mira a cogliere la sua essenza assoluta e infinita, cioè la libertà, l'io puro, bisogna dire che " la ragione non può essere teorica se non è pratica, che non vi è intelligenza possibile nell'uomo, se non vi è in lui una facoltà pratica „. (3) L'io vuole abbracciare in sè ogni realtà e riempiere l'infinito; questo postulato è il fondamento necessario dell'idea dell'io assoluto, che non è dato alla coscienza reale; ora l'io deve riflettersi sopra di sè, se comprende in sè ogni realtà; egli pone codesta idea al fondo della riflessione filosofica, e quindi entra con essa nel-

(1) FICHTE, *op. cit.*, pag. 225.
(2) FICHTE, *op. cit.*, pag. 242.
(3) FICHTE, *op. cit.*, pag. 245.

l'infinito e sotto questo aspetto è *pratico*. (1) Per l'io pratico dunque l'infinità non è uno stato, ma una tendenza, uno scopo: esso non è infinito, ma *deve* esserlo; l'io assoluto è infinito, ma l'io con l'*idea* dell'io assoluto non è infinito, ma *deve* esserlo; ed è appunto l'idea dell'io assoluto, che produce l'io pratico.

Perciò, siccome nell'assoluta attività e libertà dello spirito sta il principio della Teoria della scienza in generale e della morale in particolare, in quest'ultima lo spirito di tutto il sistema ritrova il suo elemento essenziale e il suo posto naturale, e in nessuna altra parte la teoria della scienza dimostra in modo più chiaro e completo che tutto il sistema del Fichte vien collocato nella sua luce migliore nella trattazione dell'etica. (2) Questa non è già la scienza della saggezza, ma, come tutta quanta la filosofia, è teoria della scienza. (3) La volontà costituisce il fondo dello spirito puro, e ciò che vi è di originariamente reale quando pensa se stesso nella sua purezza, è, in una parola, il potere di produzione autonoma, la libertà assoluta, il cui concetto non è suscettibile d'una spiegazione reale, e non ha bisogno di alcuna, giacchè ogni uomo deve riconoscere in sè, mediante l'intuizione intellettuale, che cosa esso significhi: la manifestazione che sola posso attribuirmi come originaria, è il volere; unicamente se io acquisto coscienza di esso, posso aver coscienza di me. (4) Quindi il potere d'agire precede la riflessione, il pensiero, è ciò che

(1) Fichte, *op. cit.*, pag. 263.
(2) Fischer, *Fichte*, pag. 449. Heidelberg, Winter, 1900.
(3) Fichte, *Sittenlehre*, pag. 5, già cit.
(4) Fichte, *op. cit.*, pag. 11 e 12.

vi è di originariamente reale nello spirito, quando questo pensa se stesso nella sua purezza, e non si può in alcun modo confondere col volere dato nell'esperienza, è " un primo, assoluto in sè, fondato in nessun'altra cosa che sia fuori di lui, e sottratto all'influenza delle cose esterne „. (1)

Questa verità, che è la nostra propria verità, secondo la quale si giudica ogni altra verità, non è oggetto d'una dimostrazione teoretica, ma è l'affermazione d'una credenza, il prodotto d'un interesse pratico: io voglio essere autonomo, e perciò voglio tenermi come tale. (2) Sulla coscienza del dovere riposa non solo la nostra vita morale, ma alla fine anche la conoscenza; il dovere infatti esprime l'accordo fra la nostra azione e il nostro fine ideale; vale a dire, la libertà è il segno che ci fa riconoscere d'aver obbedito al dovere, è il sentimento che accompagna l'adempimento del dovere. Il sentimento della certezza, dice il Fichte, è una concordanza immediata della nostra coscienza con l'io originario; un tale sentimento non ci inganna, giacchè proviene dalla piena concordanza del nostro io empirico con l'io puro, il quale poi è il solo vero essere nostro, ogni possibile essere e ogni possibile verità; solo in quanto io sono una persona morale, è possibile per me la certezza, perchè il criterio d'ogni verità teoretica non è teoretico. Il criterio conoscitivo teorico non può criticare e dimostrare se stesso; è generale quel criterio che vale non solo per la conoscenza immediata del nostro dovere, ma soprattutto per ogni possibile

(1) FICHTE, *op. cit.*, pag. 18.
(2) FICHTE, *Sittenlehre*, pag. 19.

conoscenza, giacchè in realtà non può darsi conoscenza, che almeno in modo mediato non si riferisca al nostro dovere. (1) Questa dottrina implica l'infallibilità della nostra coscienza: se ammettessimo che essa potesse ingannarsi, verrebbe a mancare il criterio e con esso la moralità; questa certezza, che appartiene alla coscienza morale e da essa deriva, è la *convinzione*, *la fede*, la quale è superiore all'ordine teorico ed esprime l'accordo d'un certo atto empirico con la nostra essenza assoluta. Un tale accordo avviene soltanto nell'ordine pratico e ha un carattere esclusivamente morale: la coscienza morale non s'inganna mai e non può mai ingannarsi, perchè è la coscienza immediata del nostro io puro, della nostra essenza originaria, che alcuna forma della coscienza non può superare, sindacare o correggere; giudica della nostra convinzione, non ammette giudice sopra di sè, ma decide in ultima istanza e senza appello. (2) La ragion pratica è dunque la vera ragione, quella che esprime la nostra essenza assoluta, l'identità dell'oggetto e del soggetto, dell'essere e dell'atto, quella che ci fornisce l'intuizione dell'io puro; la ragione teorica implica come sua condizione codesta intuizione prima, e perciò, sia che si tratti della ricerca della verità o della vita pratica, la nostra azione, per essere pratica, deve uscire dalla nostra convinzione: noi operiamo non perchè conosciamo, ma conosciamo perchè siamo destinati ad operare; la ragion pratica è la radice di tutta la ragione. (3) L'organo

(1) Fichte, *Sittenlehre*, pag. 220 e 221.
(2) Fichte, *Sittenlehre*, pag. 226.
(3) Fichte, *Bestimmung des Menschen*, pag. 102. Leipzig, Reclam, 1879.

col quale l'uomo apprende la realtà e ogni possibile realtà, non è dunque il sapere, non potendo la scienza fondare e dimostrare se stessa, ma presuppone un fondamento più profondo, che è la *fede*: questa eleva al grado di certezza e di convinzione ciò che senza di essa non potrebbe essere che semplice illusione. (1) Insomma la coscienza morale determina il conoscere, non già col fornirgli la materia, che viene data dall'intelligenza, ma costringendoci a considerare gli oggetti in rapporto alla loro destinazione morale. Senza la volontà di credere nulla per me è vero e certo, e ogni giudizio che pretenda alla verità, presuppone come fondamento ultimo della certezza un volere che mira alla verità. Un volere morale, inteso nel suo senso più largo ed elevato, un volere che riconosce un dovere, è la base non solo dell'uomo morale, ma anche dell'uomo teoretico: soltanto dalla coscienza morale sgorga la verità, e ciò che contraddice ad essa, alla possibilità e alla risoluzione d'obbedirle, è certamente falso e rende vana qualsiasi convinzione. (2)

4. Una filosofia di questo genere, dice il Rickert, potrebbe fors'anche chiamarsi " volontarismo „, perchè pone la volontà come base ultima anche della conoscenza teoretica, ma è ben lungi da ciò che oggi s'intende generalmente per volontarismo. (3) Ma è necessario aggiungere che in questa dottrina è posto l'argomento più vigoroso del volontarismo, giacchè, come s'è notato, le prove tratte dalla psicologia genetica o dalle imperiose esigenze

(1) Fichte, *op. cit.*, pag. 92.
(2) Fichte, *op. cit.*, pag. 93.
(3) Rickert, *Fichtes Atheismusstreit*, pag. 17. Berlin, Reuther, 1899.

dei tempi hanno scarso valore; esso si trova implicito o esplicito nelle varie teorie raggruppate sotto la denominazione comune di " idealismo morale „.

In qualcuna di dette teorie si fa appello chiaramente al " volontarismo „ fichtiano, appoggiandolo a una teoria logica e conoscitiva costruita con grande vigore e ben coordinata nelle sue parti; in altre al difetto di logica rigorosa si supplisce con una trattazione brillante e con uno svolgimento ingegnoso di concetti, che però ben poco aggiungono alla solidità dell'edificio.

Il fine comune si può determinare facilmente: mirando soprattutto a combattere il naturalismo e il meccanismo esteso dalla materia alla vita, si vuol giungere alla radice comune della natura e dello spirito, dimostrare che la vita, come l'attività cosciente, è invenzione e creazione, tende senza posa all'elevazione morale e spirituale dell'uomo. Pel Bergson l'attività cosciente non dev'essere intesa secondo il significato comune; bisogna sostituire all'intelligenza propriamente detta la realtà più comprensiva, di cui la prima non è che un impoverimento, [1] come, in maniera in fondo poco dissimile, pel Fichte l'intelligenza intesa come facoltà di rappresentazione e soggetta a leggi necessarie non è identica all'io assoluto, ma ne è, direbbe il Bergson, un " rétrécissement „, è un io finito e limitato, non già attività pura, ma attività che si pone un oggetto. [2]

---

(1) Bergson, *L'évolution créatrice*, già cit., pag. 57.

(2) Fichte, *Grundlage der ges. Wissenschaftslehre*, già cit., pag. 223 e 235.

L'intelligenza è una funzione speciale dello spirito, volta essenzialmente verso la materia inerte; esse si sono adattate l'una all'altra progressivamente, per arrestarsi infine ad una forma comune; la coscienza invece è essenzialmente libera, è la libertà stessa; ma non può attraversare la materia senza adattarvisi, e tale adattamento è ciò che dicesi intellettualità; quindi la scienza, creata per agire efficacemente sulla materia, è incapace di comprendere la vita, accessibile soltanto all'intuizione metafisica, che scaturisce dalle sorgenti profonde dell'introspezione. (1) Intellettualità e materialità, ossia l'io limitato e il non io del Fichte, derivano da una forma d'esistenza più vasta e più alta, dove bisognerebbe collocarle per vedernele uscire; ciò che ci offre l'intelligenza non è tutta la realtà, giacchè questa è un accrescimento perpetuo, una creazione senza fine. È vero che il Bergson giudica vana l'impresa filosofica del Fichte, e pensa che essa non conduca a un risultato diverso da quello del naturalismo spenceriano, giacchè, mentre lo Spencer parte dalla realtà esteriore per ricondensarla in intelligenza, il Fichte prende il pensiero allo stato di concentrazione e lo ricondensa in intelligenza, la quale viene compressa, ridotta alla quintessenza, a un principio così semplice, che si potrebbe crederla vuota: da questo principio si trae tutto ciò che vi si è messo in potenza. (2) Sorvolando sul fatto che qui la comprensione storica della filosofia fichtiana è tutt'altro che esatta, poichè vi si fa confusione fra l'io puro

(1) Bergson, *op. cit.*, pag. 224 e 293.
(2) Bergson, *op. cit.*, pag. 207.

e l'io derivato, ossia l'intelligenza, a che mira il Fichte, se non a effettuare ciò che il Bergson lascia " intravedere come possibile, spiegando la genesi dell'intelligenza col partire da un fondo unico, che in mancanza d'un nome migliore si potrebbe chiamare la Coscienza in generale? „ (1)

Un carattere simile presenta l'attivismo di R. Eucken, tutto impregnato di spirito fichtiano, benchè la mancanza di quel profondo e ardente desiderio d'azione, che scorgiamo nel Fichte, gli impedisca di dare al suo pensiero un contenuto concreto e sistematico. L'attivismo del suggestivo scrittore di Jena, come il volontarismo e il pragmatismo, respinge una concezione intellettualistica della vita, la quale lascia che l'intelligenza ricerchi la verità con le sue proprie forze e la trasporti nelle restanti attività vitali; come essi, aspira a fondare la verità sopra un agire originario ed essenziale: la vera attività dell'uomo ha un carattere etico, e la condotta morale, che consiste non già nel piegarsi a ordini esteriori e freddi, ma nell'accogliere il mondo infinito dello spirito nel nostro volere reale e nel nostro essere, non ha un carattere regolativo, ma produttivo. (2)

L'idea di creazione, di libertà creatrice, di spontaneità, di divenire creatore, abbraccia tutta la filosofia dell'Eucken, pel quale la vita dello spirito è una creazione perpetua, una spiritualità creatrice di libertà, una lotta costante fra destino e libertà, una lotta non per l'esistenza, ma per un'esistenza superiore. A ciò l'intelligenza non basta; vi è in

(1) Bergson, *op. cit.*, pag. 203.
(2) Eucken, *Grundlinien* ecc., già cit., pag. 211 e 244.

noi qualche cosa di più profondo, che ci eleva al di sopra della natura, cioè una vita dello spirito che ha il suo fondamento in se stessa ed è governata da leggi proprie: non vi è che una morale, quella fondata sulla metafisica, e non vi è che una vera metafisica, quella che ha un carattere morale. (1) Come pel Fichte, anche per l'Eucken il pensiero trasformato in un regno autonomo, che assoggetta a sè anche l'uomo ed è governato non dalle esigenze dei fini umani, ma dalle sue proprie necessità, è un'attività di carattere morale, e il pensiero stesso che anima e illumina la realtà si riduce a un agire; la vita dello spirito è una forza originaria e primitiva, che supera l'opposizione fra soggetto e oggetto. (2) L'io puro e libero del Fichte diviene qui la vita dello spirito, verso la quale l'uomo si eleva liberandosi della sua natura puramente umana, e costituisce il fondo del suo essere, ossia è una potenza interna, superiore al soggetto e all'oggetto, e tendente a creare un mondo che stia al disopra non solo del meccanismo della natura, ma anche dell'uomo stesso. Il principio supremo, che è pura spiritualità, si realizza nel processo cosmico nelle due opposte manifestazioni della natura e dello spirito, verso il quale l'uomo può salire solo lottando contro le forze inferiori della prima.

Con minor eloquenza, ma con maggior precisione di concetti e con un apparato logico-critico più rigoroso, il Rickert si accinge a superare l'opposizione dei valori intellettuali e dei valori non

Rickert

(1) EUCKEN, *op. cit.*, pag. 80.
(2) EUCKEN, *op. cit.*, pag. 119.

intellettuali, ponendo anche alla base d'ogni conoscenza il concetto di valore.

Il materiale della scienza è la realtà empirica, la quale però costituisce una tale molteplicità, che la semplice constatazione non può mai darci la scienza; questa sorge soltanto per una trasformazione operata dal soggetto, dal quale dipendono le forme del conoscere. Ora poichè nè la pura esperienza, come vien propugnata dal positivismo comtiano, nè una realtà metafisica possono fornirci un criterio sicuro per giudicare della validità dei concetti scientifici, quale via rimane aperta, si chiede il Rickert, per ottenere un tale criterio? Il vero, egli risponde, è ciò che *deve* essere, è ciò che ha valore pel soggetto conoscente, di guisa che non solo le forme, ma anche la materia della conoscenza, cioè i fatti che debbono esser ritenuti veri, dipendono da un soggetto valutante. (1) Bisogna dunque ammettere che ad ogni e qualunque atto di conoscenza vada innanzi un *volere* che vuole perchè *deve* volere, un volere autonomo che vuole soltanto perchè *deve*; è chiaro allora che la volontà e la conoscenza dell'uomo non sono più in contrasto fra di loro, come se nulla avessero in comune; ma le due facce della natura umana, la teoretica e la pratica, appaiono come due modi diversi della manifestazione cosciente del dovere; nella coscienza del dovere dobbiamo scorgere una base sopralogica anche pei valori logici. Quindi il concetto ultimo e più generale, quello della verità, riposa sopra un volere, che vuole soprattutto valori, e perciò è lecito porre nella volontà, che riconosce il dovere

(1) RICKERT, *Begriffsbildung* ecc., già cit., pag. 665.

per se stesso, l'ultimo fondamento della conoscenza. Questo va adunque avanti al volere logico, ossia al volere che mira alla verità; la tendenza alla verità presuppone la tendenza a fare ciò che si deve, e il giudicare che è a servizio della verità, è sotto questo rispetto una forma particolare dell'agire conforme al dovere; di qui si deduce l'assoluta certezza della volontà conscia del dovere anche per l'uomo teoretico. (1) Sul concetto di dovere è fondato il concetto di verità, e non si può ammettere il contrario, e ogni pensiero logico è fondato sopra una volontà sopralogica: a questa deve attribuirsi il primato, ossia in suo confronto i valori logici sono valori secondarî. (2) Soltanto seguendo la via indicata dal Fichte e intraveduta dal Kant, si può dimostrare che l'intelletto posa sul volere e sulla credenza, e si può giungere a superare l'intellettualismo nel senso più proprio della parola, giacchè spesso la vittoria dell'intellettualismo risponde oggi a una vittoria sull'intelletto nella scienza. (3)

Se si toglie la veste esteriore e si fa astrazione dalle differenze superficiali, non è difficile constatare la stretta parentela fra il principio fondamentale della filosofia del Fichte e il principio più importante comune all'odierno idealismo etico: la sostanza dell'antica metafisica, sotto l'influenza del pensiero kantiano, si converte qui in un agire senza limiti, nell'infinita libertà dello spirito, che non si lascia determinare all'azione da qualche cosa di estraneo, ma si determina di per se stessa e ob-

(1) RICKERT, *op. cit.*, pag. 697 e 698.
(2) RICKERT, *op. cit.*, pag. 700.
(3) RICKERT, *Atheismusstreit*, già cit., pag. 15 e 16.

bedisce a sue proprie leggi. Si tratta d'un'attività primordiale, d'un'autoproduzione, d'una causalità assoluta del soggetto di carattere morale; e quando noi abbiamo la chiara consapevolezza che la nostra intelligenza è d'accordo con essa, possiamo esser certi di trovarci nel vero, di avere quella *convinzione*, che sta alle convinzioni particolari come la sostanza all'apparenza. Questa è in ultima analisi la realtà che, secondo il Bergson, noi possiamo conoscere nella sua natura intima non con la ragione ma con l'intuizione, la realtà che il Rickert pone nel volere autonomo che vuole perchè *deve*, che l'Eucken identifica con la vita dello spirito, superiore alla semplice vita psichica, e che il pragmatismo stesso colloca nell'attività volontaria che produce il mondo, giacchè la conoscenza dell'universo non è altro alla fine che il prodotto della nostra attività intellettuale: anche i fatti che sembrano dati e indipendenti da noi, a un'analisi ulteriore appaiono opera nostra; noi non li constatiamo, non li scopriamo soltanto, ma li facciamo. [1] Diffuso è pure il pensiero che i concetti delle scienze naturali ed empiriche siano soltanto etichette e simboli; il Fichte non arriva a tal punto; ma il passaggio dall'idealismo che egli propugna a queste conseguenze non è teoricamente difficile, ove si pensi che se l'idea di verità in generale ha la sua base precipua nell'azione, nella vita pratica, è tolto l'ostacolo principale per passare all'affermazione che ciò che noi chiamiamo verità è il carattere comune alle credenze più favorevoli all'azione e alla vita. Che è pel Fichte l'intelligenza, se non un

---

[1] Schiller, *Humanism*, già cit., pag. 12.

riflesso dell'agire, lo specchio ove si proiettano e si esteriorizzano sotto forma d'oggetto i diversi sentimenti? l'intelligenza, come pensa anche il Bergson, è in certo modo una creazione della nostra vita pratica: l'azione della volontà è primitiva, la rappresentazione non ne è che il simbolo, e " la realtà tutta quanta, sia quella dell'io, sia quella del non io, non può essere che oggetto della fede „. (1)

Anche il metodo filosofico del Fichte risponde, nello spirito, a quello dell' idealismo etico; al procedimento del Kant, che estrae dal dato le leggi della conoscenza e dell'azione, e che si può dire un metodo di regressione analitica e di constatazione quasi empirica, quegli oppone il suo, che è genetico e di costruzione sintetica, giacchè, deducendo le leggi particolari da un principio unico, le rende intelligibili. E poichè le cose sono d'essenza spirituale nel loro fondo ultimo, lo spirito ha il potere di produrre le cose non solo nel senso kantiano, ossia nella loro forma, ma anche nella materia: la ragione produce la realtà, sulla quale poi la conoscenza esercita la sua riflessione; essa è essenzialmente pratica, è agire puro e semplice. (2)

Una concezione monistica dell'universo fondata su un principio morale appare come una profonda aspirazione del Fichte che vuol offrire un solidissimo e sicuro fondamento alla filosofia critica, deducendo da un principio unico tutta la realtà; e tale tendenza si può constatare anche nell'attuale idealismo etico, che pure trasporta l'essere dalla sostanza all'azione, tenta di porre le basi a una

(1) FICHTE, *Grundlage* ecc., già cit., pag. 298.
(2) FICHTE, *Sittenlehre*, già cit., pag. 63.

metafisica della libertà e dell'azione pratica; così la " vita dello spirito „ sembra all'Eucken il nucleo e il fine ultimo della realtà, il movimento etico un'ascensione dalla natura allo spirito e il mezzo più efficace per eliminare il contrasto oggi ancora assai diffuso fra la concezione meccanica dell'universo e la concezione morale della vita, per cui, mentre ci sforziamo di cacciare il dualismo dai nostri concetti, gli assicuriamo poi il dominio nella vita. (1) Anche il Bergson pensa che il filosofo, facendo *tabula rasa* di tutto ciò che è solo simbolo immaginario, vedrà il mondo materiale risolversi in un semplice flusso, in uno svolgimento continuo, in un divenire, e che quando la vita e la coscienza saranno comprese nei loro caratteri essenziali, si vedrà che tutta la rimanente realtà deriva da esse. (2) Il Rickert sembra incline ad una " metafisica dell'esperienza, „ che raccolga sotto un unico principio assoluto il mondo fisico e il mondo psichico, il corpo e lo spirito, benchè riconosca poi che in siffatte ricerche è più facile porre il problema, che trovare la via buona per risolverlo; (3) però egli pone un principio supremo nel volere che afferma soprattutto il valore della verità, il fondamento logico dei giudizî esistenziali, e quindi dell'essere conoscibile. (4) Egli afferma di voler lavorare nel senso Kantiano (5) e la posizione da lui assunta contro lo psicologismo e contro la trattazione metafisica dei problemi conoscitivi, nonchè l'affer-

(1) Eucken, *Geistige Strömungen*, pag. 179 e 184. Leipzig, Veit, 1904.
(2) Bergson, *L'évolution créatrice*, già cit., pag. 398 e 339.
(3) Rickert, *Begriffsbildung* ecc., già cit., pag. 215 e 217.
(4) Rickert, *op. cit.*, pag. 683.
(5) Rickert, *op. cit.*, pag. 659.

mazione che " solo nella teoria della conoscenza sia da ricercare la base per una filosofia scientifica „, gli potrebbero dar ragione; ma bisogna dire che in lui domina lo spirito del Fichte, non quello del Kant, quando aggiunge che " ciò è da dimostrare mediante il fondamento teoretico della dottrina del primato della ragion pratica, che è decisiva per la nostra concezione dell'universo „. (1)

In conclusione le tesi essenziali della filosofia fichtiana e dell'idealismo morale contemporaneo presentano tanti punti di somiglianza, che questo si può considerare come la derivazione più o meno diretta di quella: l'una e l'altra dottrina concepiscono l'io come la forma eminente dell'assoluto, considerano l'universo reale non come il prodotto determinato d'una legge necessaria, ma come l'organo indefinitamente perfettibile del volere umano; eliminano la metafisica della natura e della contemplazione intellettuale, per sostituirvi la metafisica della libertà e dell'azione pratica; sostengono che lo sforzo morale implica un'intuizione del vero di gran lunga superiore alla conoscenza scientifica; collegano il mondo non a un principio fisso e sostanziale, ma a un dovere infinito, che nessuna categoria può comprendere; pensano che la vita umana è la più alta manifestazione della vita cosmica dello spirito, un'evoluzione creatrice, lo svolgimento d'una vita superumana nel seno dell'umanità. E allora si può ripetere la domanda: questa complessa tendenza del pensiero contemporaneo si deve considerare come la prosecuzione logica e

(1) RICKERT, *Gegestand der Erkenntniss, Einl.* pag. VI. Tubingen, Mohr, 1904, 2ª ed.

conseguente della dottrina kantiana e in accordo con essa, come si viene dicendo da più parti? Riesce l'odierno idealismo etico a evitare le difficoltà cui va incontro la dottrina fichtiana? l'accusa d'ontologismo, che segnerebbe una ricaduta nella metafisica prekantiana, il riapparire del realismo conoscitivo dopo aver proclamata la necessità d'un rigido idealismo e, strettamente legato a queste incoerenze, lo scarso valore delle prove messe innanzi per dimostrare la subordinazione dell'attività teorica all'attività morale, sussistono ancora più o meno mascherate nelle suddette correnti del pensiero contemporaneo?

CAPITOLO TERZO.

1. " Il volontarismo fichtiano „ è una logica ed esclusiva conseguenza della dottrina kantiana? — 2. Il " volontarismo fichtiano „ nella filosofia della storia e sua relazione con la filosofia di E. Kant. — 3. La dottrina del Fichte e l'odierno idealismo etico ricadono in un errore comune alla metafisica prekantiana. — 4. Il carattere essenzialmente pratico del Fichte si riflette nel metodo e nei principî fondamentali della sua filosofia.

1. Il Fichte parte dal principio comune ad ogni idealismo: se il mondo esteriore esiste per noi, vuol dire che esso alla fine non è estraneo al nostro spirito, che è un oggetto relativo al soggetto pensante, giacchè lo spirito non potrebbe in alcun modo comprendere un " non io „ che gli fosse del tutto estraneo, che non avesse con lui alcuna relazione. Ma la sua dottrina viene assumendo un carattere ben distinto, quando egli, appoggiandosi all'anteriorità logica dello spirito sul mondo, afferma che la realtà di questo non solo non può essere considerata indipendente, ma viene dallo spirito, è soltanto uno strumento per cui l'uomo può giungere dall'io superficiale all'io più profondo e compiere l'azione suprema del dovere; che dallo spirito deriva tutta la realtà, benchè l'intuizione intellettuale, ossia la coscienza della nostra attività originaria, ci manifesti non una sostanza, ma un atto, la causalità assoluta del soggetto.

Certo non si può negare che l'appercezione pura del Kant non sia cosa essenzialmente diversa dall'intuizione intellettuale del Fichte, che questa venga presupposta nella coscienza della legge morale, e che il Fichte abbia in parte ragione di affermare che, specialmente nell'idea dell'imperativo categorico, il grande maestro poneva come fondamento al suo procedimento critico, quantunque in maniera tacita, i principî stabiliti nella " Wissenschaftslehre „. (1) Ma quando segue dicendo che il Kant non avrebbe potuto giungere a un imperativo categorico come postulato assoluto dell'accordo con l'io puro, senza presupporre l'esistenza assoluta dell'io, dal quale tutto sarebbe posto, o, almeno, se non lo fosse, dovrebbe esserlo; ossia che i fenomeni escono senza residuo dall'organizzazione della ragione, non sono poi altro che il materiale di cui ha bisogno la legge morale per effettuarsi, e sono solo a questa condizione conoscibili; certo qui siamo condotti fuori della dottrina kantiana. Pel Fichte l'atto della coscienza è l'operazione originaria, donde deriva tutto il mondo della rappresentazione col suo contenuto e la sua forma; quindi ciò che noi chiamiamo cose e tutto l'essere, è il prodotto dell'attività originaria. Anzitutto una così radicale interpretazione idealistica può difficilmente accordarsi coi principî del Kant. Se questi fosse stato propenso alla soluzione idealistica, assoluta, dice con ragione il Riehl, avrebbe dovuto dire: l'unità che rende necessario l'oggetto, è l'unità formale della conoscenza; invece di pensare che l'oggetto rende necessaria l'unità formale della co-

(1) FICHTE, *Grundlage* ecc., già cit., pag. 240, nota.

noscenza: in tal modo l'oggetto è il fondamento dell'unità della coscienza, è il limite posto alla coscienza, non già il limite che la coscienza pone a se stessa. (1) In caso diverso come si potrebbe spiegare che il Kant, per rispondere vittoriosamente all'accusa di idealismo che gli veniva mossa dai critici, ha integrato " la cosa in sè " nel suo sistema in modo sempre più positivo, anche dopo la pubblicazione della sua maggiore opera di morale? Certo, secondo alcuni luoghi della prima Critica, sembra che la sostanza sia sul punto di svanire in un mistero assoluto; ma non sarà lecito negare questo fatto importante, che essa non potrà mai essere del tutto annientata, poichè ha pur sempre la proprietà d'esser causa dei fenomeni: il Kant non solo afferma l'esistenza delle cose in sè, ma le concepisce come cause, intese nel significato puramente intelligibile, delle quali i fenomeni dati nelle rappresentazioni sono gli effetti; esse rispondono dunque per la propria realtà e causalità a un'esigenza del pensiero, che stabilisce il fondamento di tutti i dati empirici; il noumeno pone un limite insuperabile all'attività costruttiva dello spirito. Il problema essenziale della Critica riguarda non l'esistenza ma la conoscenza delle cose, non è un problema psicologico, nè metafisico, ma critico; il Fichte invece è andato molto più in là, e ha voluto risolvere questioni che varcano i confini della Critica e appartengono a quella metafisica, di cui il maestro ha negato la possibilità. Egli (e qui sta il punto essenziale della questione), posto di fronte al dualismo fra l'impero della natura ove

(1) RIEHL, *Der philos. Kriticismus*, già cit., pag. 513.

domina la necessità, e l'impero della libertà dove domina il concetto di fine, ha condotto alle estreme conseguenze la superiorità della ragion pratica sulla teoretica, in modo da considerar la prima come l'unico principio originario di tutte le cose; come nel 1794, così dodici anni dopo, afferma che il " molteplice dato nell'esperienza è prodotto da noi mediante un potere creatore „. (1)

Il Kant parte dalla realtà esistente, cioè dalla scienza del suo tempo e dalla coscienza morale comune, a fine di stabilire quali condizioni debbano offrire le funzioni mentali per dimostrare la certezza del dato. Quindi il problema pratico della moralità diviene un problema parallelo a quello teorico della scienza, e tanto nella filosofia del sapere quanto nella filosofia dell'azione, l'io appare la fonte dell'oggettività. Invece la metafisica morale, che si vuol costruire appellandosi più o meno direttamente alla dottrina kantiana, introduce in questa un rivolgimento che essa ritiene implicito, almeno se si coglie lo spirito celato nella artificiosa costruzione delle tre Critiche. Come è noto, il Kant pensa che se da una parte la ragione conosce a condizione che i suoi concetti si applichino al dato, al materiale sensibile, dall'altra parte può produrre e collegare concetti; però in questo secondo caso l'ufficio della ragione è soltanto regolativo, non costitutivo della mente, come le categorie; le " idee „ non ci fanno conoscere le qualità degli oggetti, ma hanno soltanto l'ufficio di indicare la via per la quale gli oggetti dell'esperienza pos-

(1) FICHTE, *Die Grundzüge des gegenwärtiges Zeitalters*, nel vol. IV delle opere, pag. 401. Leipzig, Eckardt, 1908.

sono essere ricondotti, nell'interesse del sapere, alla maggior unità possibile. L'idealismo morale non solo considera le idee trascendentali come categorie, come " chiavi che ci aprono l'adito all'esperienza „, per usare l'espressione del Kant; ma pone nella morale la vera ed unica realtà, e tutto il resto, compreso il conoscere, non ne è che una dipendenza, quasi un riflesso, cosicchè alla fine la ragion pratica crea e governa l'oggetto della ragion teorica.

Quindi l'idealismo etico con la sua soluzione anti-intellettualistica prende le mosse dal Kant, però non da tutto Kant, ma da un principio che, posto da esso per ispirazione del Rousseau, diviene poi un principio fecondissimo nella filosofia posteriore e soprattutto in quella romantica: ciò che fa il valore dell'uomo non è quel che la civiltà gli apporta dall'esterno, ma la perseveranza nello stato di semplicità naturale e il ritorno a questo stato; fra lo stato di natura che la ragione esige e la realtà sociale in mezzo a cui viviamo, il contrasto è grandissimo, se si pensa che il Rousseau ha una fede cieca nella bontà originaria dell'individuo, e che ciò che è semplice, naturale e piano equivale per lui a ciò che è puro ed elevato. E. Kant pensa, come il Rousseau, che vi è una natura umana originaria, corrotta e nello stesso tempo dissimulata dallo stato civile attuale; bisogna quindi scoprire l'umanità primitiva e vera sotto le forme artificiali d'esistenza che la mascherano e la sfigurano, assicurare la libertà dell'istinto naturale, togliendole la vernice esterna; la virtù non si insegna, ma, perchè riappaia, basta togliere ciò che dal di fuori le fa ostacolo; in tal modo si potrà anche giungere

a formarsi un concetto chiaro della vera libertà umana, senza ricorrere a ingannevoli principî metafisici e contro i postulati deterministici del sapere scientifico. Quindi, come il Newton ha servito di guida al Kant nell'esplicazione del mondo naturale, il Rousseau diviene la sua guida attraverso il mondo morale; il Newton, dice il Riehl, [1] introduce pel primo ordine e regolarità dove prima di lui dominava il disordine e la molteplicità ingannevole; il Rousseau scuopre sotto la diversità delle forme umane convenzionali la natura dell'uomo nella profondità dov'essa è nascosta. Però, mentre sappiamo che uno degli sforzi più grandi di E. Kant è stato di mantener ben distinti i dominî della ragion teoretica da quelli della ragion pratica, non già di subordinare il Newton al Rousseau, pur affermando l'unità delle due ragioni; l'idealismo morale invece, per togliere il dualismo del pensiero e della volontà, stabilire definitivamente la subordinazione dell'oggetto del pensiero al potere dell'azione, si fonda soprattutto sull'originarietà della coscienza morale, di cui l'attività conoscitiva non sarebbe che una semplice dipendenza, priva di valore proprio.

Certo chi, superando con uno sforzo l'insincerità delle passioni e delle convenienze sociali, può rientrare in se stesso, ha impulsi ed entusiasmi morali che non si spiegano con gli effetti dell'educazione, perchè spesso sono a questi contrarî e ribelli, e rappresentano quasi una spezzatura nella nostra vita psicologica: essi ci provano che in tali condizioni noi possiamo considerarci come una causa distinta da tutte le altre, e che, riducendo al silenzio

[1] Riehl, *Der philos. Kriticismus*, già cit., vol. I, pag. 296.

pur con non poca fatica, ciò che ci è venuto dall'esterno e si è organizzato nella nostra psiche, noi possiamo ritrovare la natia ingenuità del nostro spirito. Nè si può dire che l'affermata genesi psicologica di questo fatto possa infirmarne il valore.

È vero infatti, come pensa il Simmel, che la folla degli interessi e dei sentimenti, i quali, lottando o associandosi fra di loro producono le forme dell'attività morale, è troppo grande perchè possa concedere allo spirito di fissarsi sopra una determinata rappresentazione, e che essa rimane sotto la soglia della coscienza, dando al dovere l'apparenza d'un fatto senza fondamento, causa di sè; ed è pur anche vero che non la scienza, ma l'ignoranza di tutto ciò che è compreso e nascosto nei nostri doveri, ne fa la forza morale, cosicchè la coscienza alla fine riassume e condensa in altrettanti assoluti le necessità relative sorte lungo il corso della storia. [1] Ma l'ignorare la genesi storica delle nostre obbligazioni si può considerare come una prova dell'originarietà della coscienza morale, giacchè, se le cause psicologiche che stabiliscono la necessità dei nostri doveri scompaiono nell'incosciente, il risvegliarsi della riflessione dovrebbe sciogliere quella necessità, mentre in realtà non solo ciò non accade, ma si constata l'opposto; il che vuol dire che attraverso alle mutazioni del contenuto, la forma della coscienza morale è primitiva. Così se l'analisi sociologica può scoprire le ragioni, o qualcuna delle ragioni, per le quali il sentimento di dignità e dei doveri, che essa impone, ha acquistato tanta forza

---

[1] Bouglé, *Les sciences sociales en Allemagne*, pag. 47. Paris, Alcan, 1896.

nella società civile, non si può dire che tale esplicazione possa in qualche modo diminuire il valore e la vigoria di quel sentimento. Inoltre, se osserviamo l'evoluzione della coscienza morale, noi possiamo constatare che, se per un certo tempo la collettività impone all'individuo doveri, le cui ragioni passano poi nell'incosciente e dànno loro quel carattere sacro cui sopra s'è accennato, viene poi un momento in cui questa dipendenza scompare, anzi si capovolge. Così quando Platone alla formula socratica della giustizia, la quale consiste nel rispetto dell'ordine legale, sostituisce la propria, secondo la quale la giustizia è il rispetto dell'ordine razionale; e quando lo stesso Platone rinunzia alla massima di Socrate, esser giusto render servigio agli amici e nuocere ai nemici, e dichiara invece che la giustizia interdice di fare il male agli uomini, siano amici o nemici, la teoria del Simmel qui non è più applicabile. Queste profonde intuizioni morali contraddicono aspramente alle tradizioni più radicate dell'ambiente sociale; non si può dire che la coscienza debba risalire molto in alto nella serie delle cause che permettono di spiegare, perchè l'atto di non far male a chicchessia è un dovere, nè che queste cause sieno come smarrite nella molteplicità delle relazioni sociali passate e presenti: non dobbiamo far male agli altri, pensa Platone, perchè non si fa scientemente il male senza odio, e l'odio è una passione cattiva, è sempre un segno di disordine interiore; nè bisogna nuocere agli uomini ingiusti, perchè questi sono ignoranti, fa loro difetto la luce del bene; e dobbiamo averne pietà, giacchè soltanto l'ignoranza è la fonte dei loro vizî.

Però concesso tutto questo, converrebbe indagare se quello morale sia l'unico elemento originario dello spirito, e se l'elemento razionale ne possa andare disgiunto o sia da considerarsi come derivato da quello.

Il Fichte e i suoi odierni seguaci sembra vogliano ripetere col Goethe:

Im Anfang war die That.

L'azione era nel principio e non aveva bisogno d'essere illuminata dalla ragione, come se l'azione che non voglia essere mutamento cieco e fortuito, non debba venir penetrata dalla luce intellettuale, e far con questa una cosa sola. La coscienza consta non solo del sentimento e della tendenza, ma della totalità della vita psichica; e quando si parla d'una volontà superiore, come fa il Rickert, riattaccandosi al Fichte, questa volontà acquista un valore così alto unicamente pel contenuto ideale che può essere dato soltanto dalla ragione. E quando si dice che una cosa è vera, perchè è universalmente voluta, non si commette forse un'inversione ingiustificabile, e non si dovrebbe dire piuttosto che una cosa è da ritenersi universalmente voluta, perchè è vera? Ora è innegabile che il conoscere nostro è una concezione relativa alla personalità in cui si costituisce, una concezione la quale è sempre in sè una libera creazione dell'individuo, l'espressione teorica d'una personalità, che in essa rivela la propria costituzione, le proprie aspirazioni e l'intima sua natura; però è da ammettere pure che essa proceda da elementi ormai sottratti ad ogni elezione, e che le tendenze del sentimento e della volontà concorrono nella nostra sintesi intellettiva, perchè

anch'essi, sotto un certo rispetto, sono elementi intellettivi, come del resto ogni altro atto di sintesi intellettiva è un'affermazione della volontà, una decisione pratica. (1) Il che vuol dire che la conoscenza dell'universo deve procedere non soltanto con la luce del ragionamento astratto, ma con tutte le energie dell'anima; e questa novità che sembra poca cosa, mentre implica un rivolgimento radicale, è dovuto all'impulso dato dalla dottrina del Rousseau, che influì sulla mente del Kant e dei suoi successori immediati. Ma si è finito col trasferire all'io teoretico la qualità attribuita all'io pratico, quando questo sia liberato dalle sovrapposizioni empiriche e ridotto alla sua primitiva purezza, e col far perdere all'intelletto la sua funzione essenziale e il suo valore precipuo; il che non è certo conforme nè allo spirito nè alla lettera del kantismo.

2. La diversità dei due metodi e delle conseguenze che ne derivano nel modo di concepire la libertà, appare anche nella filosofia della storia, giacchè questa tanto nel Kant, quanto nel Fichte, ha appunto come centro l'idea della libertà, l'idea che la storia non sia altro alla fine che la storia dell'idea della libertà.

Pel Kant l'umanità nel suo sviluppo storico tende a realizzare praticamente la libertà, considerata come un fine idealmente necessario e come legge dell'evoluzione umana, volendo con ciò non già offrire una metodologia positiva della storia, ma soltanto rilevare il significato di questa conforme a un'idea *a priori* del destino dell'umanità. La storia della specie umana sarebbe il compimento

(1) MARTINETTI, *Introduz. alla metafisica*, pag. 481. Torino, Clausen, 1904.

d'un piano segreto della natura per produrre una costituzione politica perfetta, che regoli le relazioni non soltanto degli stati fra di loro, ma anche le relazioni degli individui in uno stato. Codesta unione giuridica degli uomini è l'idea secondo la quale dev'essere trattata la storia universale, se si vuole che il corso degli avvenimenti, che ne sono la materia, non sia un caos in completa opposizione con l'ordine che regna dovunque. (1) Però questa legge razionale che governa la storia, che ne converte il fine in un'idea, che fa di questo fine un fine in sè, dev'essere considerata un filo conduttore, una massima, un'idea regolatrice, non un principio esplicativo delle cose.

Il Fichte riprende le idee fondamentali del Kant, e pone pure come principio che la storia è l'esposizione dello sviluppo della specie umana nella sua conquista della libertà e della ragione; anche per lui il progresso dell'umanità verso la libertà è alla fine un ritorno all'origine, non però in maniera incosciente, ma con la coscienza ben chiara dello scopo a cui mira. In modo simile l'uomo naturale del Rousseau non è già il rozzo uomo primitivo, ma l'uomo raffinato dalla civiltà e da questa ritornato in se stesso, cosicchè egli proietta nella natura il più delicato prodotto della civiltà, ma libero da tutte le pene e da tutte le noie che a questa s'accompagnano. Ogni epoca ha il suo carattere morale; la prima, quella della ragione istintiva, è anche l'età dell'innocenza; il cammino dell'umanità segna un ritorno, attraverso a un'epoca dove comincia e si svolge il peccato, all'epoca primitiva; l'umanità si

(1) DELBOS, *La philos. prat. de Kant*, già cit., pag. 281.

sveglia alla vita nel paradiso, nel paradiso dove la giustizia regna senza la coscienza; il frutto del sapere le apre gli occhi, ed essa ricostruisce il suo paradiso seguendo il modello del paradiso perduto. (1) All'origine adunque vi è uno stato sociale dove la ragione regna non sotto la forma della libertà reale, ma sotto una forma istintiva e naturale; soltanto al termine della sua storia l'umanità prende coscienza della ragione. Anche qui l'individuo non è un fine, ma uno strumento; anche qui lo stato diviene la condizione indispensabile dello sviluppo e della coltura dell'umanità, sia assoggettando gli individui e dirigendoli verso lo scopo comune, sia assoggettando i popoli incolti.

Ma quello che nel Kant non si può considerare altro che credenza razionale e principio regolativo, si trasforma nel Fichte in principio costitutivo ed esplicativo, sul quale è fondata tutta una ricostruzione *ab imis* della storia umana; in essa appare chiaramente il principio che anima tutta la sua filosofia: l'idea morale è il nocciolo da cui si sviluppa la realtà universa; " l'idea è un pensiero indipendente e vivo in sè, che dà vita alla materia; tutta la vita nella materia è manifestazione dell'idea, e la materia è solo il riflesso d'un'idea nascosta al nostro occhio „. (2) La differenza è posta in maggior rilievo dal parallelismo fra questa filosofia della storia e la costruzione della " Teoria della scienza „: come in quella si parte dallo stato d'innocenza ancora inconscio di sè, e si giunge, attraverso la via del peccato, alla santità; così in

idea morale

(1) Fichte, *Die Grundzüge des gegenw. Zeitalters*, pag. 406, già cit.
(2) Fichte, *Grundzüge* ecc., già cit., pag. 449.

questa si principia dall'io come intuizione pura, e di qui pel no antitetico del semplice intelletto si ritorna all'io, che, superando la negazione pura, prende piena coscienza di sè. E come la Teoria della scienza è una storia della vita dello spirito, che non si cura di seguire lo sviluppo indicato dall'osservazione empirica, così nella storia il Fichte non stabilisce fin dove le cinque età corrispondano al reale svolgimento delle cose; esso vuol dare soltanto lo schema a priori, secondo il quale possiamo comprendere l'importanza dell'evoluzione storica. In tal modo l'io come oggetto dell'intuizione intellettuale, fondamento e causa d'ogni cosa, non è l'io individuale, ma la " Ichheit „, la ragione eterna; ma nel suo punto di partenza l'io non si è ancora determinato nell'individualità, e nel suo punto d'arrivo, dove è il fine più alto della tendenza pratica, l'individualità è svanita; l'individualità teoricamente è dimenticata, praticamente è negata.

Anche l'odierno idealismo etico vede nella storia non soltanto un movimento che eleva l'uomo al disopra della meschinità e della mediocrità, ma anche un centro d'irradiazione, e il nucleo vitale di essa scorge in un'attività di carattere etico. (1) La gnoseologia idealistica della storia rimprovera giustamente alla sociologia fondata su basi naturalistiche il suo carattere ibrido, dimostrando che o le leggi generali di sviluppo sono vere leggi naturali, e allora non servono come criterio direttivo nella scelta della materia, che deve essere oggetto dell'esposizione storica; oppure divengono principî

(1) EUCKEN, *Philosophie der Geschichte*, già cit., pag. 278.

valutativi, e allora, crollando le basi naturalistiche, si trasformano in leggi idealistiche, come si trovano nel Fichte o nell'Hegel. (1) Ma se questa difficoltà viene eliminata nella dottrina idealistica, ne sorge un'altra, non meno grave, quando il concetto di valore morale venga introdotto come principio supremamente esplicativo di tutta la realtà, e si afferma che la coscienza logica è soltanto una forma della coscienza generale del dovere. (2) Anche il Fichte nella sua metodologia storica vuole che l'elemento etico abbia un'egemonia incontrastata nel regno dei valori; (3) ma in tal modo tutto il mondo dell'esperienza e il mondo della storia, che si vogliono spiegare nei loro principî direttivi, si trasformano in un semplice strumento, di cui ha bisogno la legge morale per divenire realtà piena; e allora perchè a raggiungere tale scopo, si deve richiedere appunto questo materiale? e questo materiale è proprio il migliore e il più desiderabile per effettuare la legge morale? L'errore in cui cade qui l'idealismo etico è analogo a quello che si oppone spesso al materialismo storico; come questo, rilevata l'importanza della produzione economica nello svolgimento dei fatti sociali, vuole su tale fondamento costruire una nuova filosofia della storia, elevando all'assoluto il fattore economico; così quello, intuita la verità, posta nella scoperta kantiana, dell'originarietà della coscienza morale, ne fa l'assoluta verità, la considera come la forza dominatrice della storia.

---

(1) RICKERT, *Die Grenzen* ecc., già cit., pag. 613.
(2) RICKERT, *op. cit.*, pag. 737.
(3) LASK, *Fichtes Idealis*, già cit., pag. 229.

Infine si può anche chiedere: il criterio della coscienza morale può ritenersi un criterio assoluto, inappellabile in tutti i casi pensabili e possibili? Si ammette generalmente che la coscienza morale abbia la certezza di trovarsi nel vero quando l'essere ragionevole, mediante un giudizio di confronto fra l'azione compiuta o da compiersi e l'azione ideale conforme al dovere, conclude con l'affermare fra di esse un accordo completo. E quando si parla di coscienza, questa non dev'essere intesa nella forma comune, variabile secondo i luoghi, i tempi e anche le classi sociali, dipendente dai pregiudizî, dalle passioni, dagli interessi dei singoli individui, giacchè l'infallibilità di questa coscienza non è in alcun modo sostenibile; la coscienza, cui si riferiscono il Fichte e il Rickert, è qualche cosa di più profondo e di meno mutabile, benchè più difficile a determinarsi esattamente. Uno dei caratteri essenziali di essa sta nella chiara e piena consapevolezza che la nostra azione è pienamente autonoma, non già il prodotto d'alcuna suggestione estranea. Ora che sulla coscienza morale si possa costruire un sistema unico di giudizî morali, che non solo possano imporre il proprio criterio al sistema di giudizî esistenziali contenuti nella coscienza teoretica, ma che siano esenti da contraddizione interna, non par facile ad ammettersi. Basterebbe a questo proposito considerare il fatto riguardante i conflitti dei doveri. Le azioni e le reazioni dei gruppi sociali di cui facciamo parte s'incrociano nella nostra coscienza; un atto che può apparire altruistico e buono, emanante dalla coscienza profonda, come vuole il Fichte, può esser giudicato egoistico e immorale rispetto a un gruppo sociale

più elevato e più comprensivo. In tal modo scoppiano nell'individuo conflitti che non sono facilmente risolubili col criterio indicato. Un esempio di questa contraddizione si può avere nel nazionalismo dello stesso Fichte, secondo cui lo spirito etico universale concede al popolo tedesco il privilegio d'una vita creatrice e il predominio su gli altri popoli; ma una delle ragioni fondamentali che crea questa superiorità sta in ciò, che il popolo tedesco ha conservato fedelmente la lingua e la dimora dei suoi antenati; (1) e il vincitore di Jena che agli occhi dell'Hegel rappresenta " lo spirito del mondo a cavallo „ (Der Weltgeist zu Pferde) rappresenta pel Fichte soltanto una potenza straniera che bisogna rintuzzare ad ogni costo. (2)

3. Se può sembrare un po' avventata l'osservazione del Riehl, (3) che la forma pura dell'io fichtiano crei dal nulla e con nulla, non par facile confutare la tesi, secondo la quale ricompare qui la concezione monistica elaborata dallo Spinoza, che il Fichte applica a un oggetto altrimenti concepito, e per cui invece d'un panteismo ontologico, si ha un panteismo etico, dove al posto di Dio la legge morale diviene l'ἕν καὶ πᾶν. (4) Infatti se l'essere pel Fichte è subordinato, secondo le esigenze della ragion pratica, a un dovere infinito, la deduzione dell'essere, diventando assoluta per poter sopprimere la cosa in sè del Kant, si compie necessariamente secondo la ragione dogmatica, giacchè se la sostanza

(1) Fichte, *Die Reden an die deutsche Nation*, pag. 56 e seg., ed. Reclam.
(2) Fichte, *op. cit.*, pag. 3.
(3) Riehl, *Der philos. Kritic.*, già cit., vol. I, pag. 412.
(4) Delbos, *Le problème moral dans la philos. de Spinoza*, già cit., pag. 265 e seg.

spinoziana è il principio comune del pensiero e dell'estensione, l'io del Fichte corrisponde all'identità del soggetto e dell'oggetto; se la sostanza di Spinoza si manifesta mediante gli attributi e i modi, l'io del Fichte contiene una necessità stretta, benchè pratica, d'effettuazione. Inoltre poichè l'io deve essere, non è forse costretto per essere di tradursi nelle forme dell'io pratico e dell'io teoretico? non è forse costretto di farsi natura, giacchè non può prendere coscienza di sè che per l'esperienza d'un urto, e non diventa intelligenza riflessa se non dopo essere stato oggetto incosciente? e come Dio nel sistema di Spinoza ha bisogno del mondo per manifestarsi, così la legge morale in Fichte richiede il mondo per realizzarsi. Anche lo Schelling si compiace, nel primo periodo della sua attività filosofica, di dipingere l'io assoluto coi colori della sostanza spinoziana, benchè sia consapevole della differenza che passa fra i due principî: tutto il valore e i caratteri che lo Spinoza attribuisce al suo assoluto, egli li trasporta all'assoluto della filosofia fichtiana. (1) L'io, scrive lo Schelling, contiene tutta la realtà, è infinito; tutti i suoi attributi sono infiniti, e giacchè l'io è infinito soltanto per ciò che esso è, l'io è indivisibile, immutabile, sempre uguale a sè. (2) Se l'io è l'unica sostanza, tutto ciò che è, è soltanto accidente dell'io, questo è la causa immanente di tutto ciò che esiste, in esso la filosofia ha trovato il suo ἕν καὶ πᾶν. (3) Anche i concetti fondamentali dell'" Avviamento

(1) HAYM, *Die rom. Schule*, già cit., pag. 565 e 566.
(2) SCHELLING, *Werke*, vol. I, pag. 44. Leipzig, Eckardt, 1907.
(3) SCHELLING, vol. cit., pag. 45 e 47.

alla vita beata „ sono identici alle osservazioni contenute nel " Tractatus de intellectus emendatione „. Il Fichte si chiede: Come giungo alla beatitudine? e Spinoza: Come pervengo al sommo bene? Ambedue rispondono: con l'amore dell'eterno. Ambedue ripongono l'eterno nell'essere immutabile e uno, hanno comune l'impulso al vero appagamento che dirige la vita verso l'eterno e trasforma l'amore pel mondo nell'amore per Dio. (1)

L'enumerazione delle affinità e delle somiglianze potrebbe continuare, ma le già dette sono sufficienti per mostrare a quanta distanza ci troviamo già dal Kant e anche da quella terza critica, che pure, con l'idea d'un intelletto intuitivo, e con quella d'un sostrato sovrassensibile, dove il meccanismo e la teleologia ritrovano la loro unità, avrebbe aperto la via alla posteriore speculazione tedesca. La Critica del giudizio, dice giustamente il Delbos, ritiene della cosa in sè e dell'intuizione intellettuale solo ciò che consacra gli usi immanenti dell'intelletto teorico e della ragion pratica, nonchè il principio immanente della loro relazione; al di là essa le lascia più che mai indeterminate, in modo da impedir loro di spostare il centro della filosofia critica e di convertirla in metafisica trascendente. (2) La soluzione, che il Fichte ha dato al dualismo kantiano, trae seco altre conseguenze non meno gravi: egli non è rimasto fedele ai principî idealistici da lui posti, cosicchè la concezione della realtà, come si osserva nelle deduzioni del Fichte, potrebbe servire di base a un realismo metafisico; infatti ac-

(1) Fischer, *Fichte*, già cit., pag. 599.
(2) Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, già cit., pag. 574.

cordando al non-io una vera e propria esistenza, benchè questa sia relativa e provvisoria, cade in uno schietto realismo, poichè tale esistenza, una volta posta, non può più essere negata, e, non ostante le continue acquisizioni dello spirito, rimane pur sempre un residuo del non-io, che l'io non riesce a identificare con se stesso.

Tutte le difficoltà, dice il Fichte, che si sollevano quando si voglia risolvere in maniera soddisfacente il problema d'unire gli opposti, l'io e il non io, si appianano ricorrendo all'immaginazione creatrice che concilia perfettamente i contrari. (1) Questa è la facoltà intermedia che rende possibile il passaggio dall'attività libera e infinita all'attività finita, dallo spirito puro alla coscienza empirica, la quale si sveglia solo al contatto degli oggetti, e quindi presuppone l'esistenza anteriore di questi. Il Fichte chiama meravigliosa la facoltà dell'immaginazione produttiva, e afferma che senza di essa nulla può essere spiegato nello spirito umano e che tutto il meccanismo di detto spirito riposa sopra di essa; (2) e in realtà essa fornisce allo spirito i suoi oggetti, i quali essendo l'opera d'una produzione inconscia, gli sembrano estranei, rendono possibili la coscienza e l'intelligenza, che considera quindi la materia come un dato primitivo, mentre non è altro che un prodotto inconscio dello spirito. Ma, come è stato giustamente osservato, (3) un rigido idealismo non può tentare altra esplicazione della realtà che con una successione d'atti coscienti, ciascuno

(1) FICHTE, *Grundlage* ecc., già cit., pag. 180.
(2) FICHTE, *op. cit.*, pag. 167.
(3) MARTINETTI, *Introduzione alla Metafisica*, già cit., pag. 99.

dei quali esige d'essere riferito a un soggetto che ne sia consapevole. Noi possiamo, senza incoerenza, parlare d'un inconscio relativo; ma l'atto della produzione inconscia non essendo conscio nè relativamente all'io assoluto, nè relativamente all'io empirico che già lo presuppone, è veramente un inconscio assoluto: ora qual differenza vi è fra l'inconscio assoluto e la cosa in sè? Le difficoltà, che in tal caso si presentano, appaiono inestricabili; l'io del primo principio, attività pura, infinita, ritornante in sè, la ragione eterna, superiore al soggetto e all'oggetto, come si può meglio determinare? se esso è pura potenza, donde esce, donde trae la ragione del suo esistere? perchè ritorna in se stessa? e se è Dio, che significa la produzione del mondo? che diventa la natura di fronte alla infinita onnipotenza della libertà? La stessa subordinazione dell'attività teoretica all'attività pratica corre grave pericolo: se il problema morale consiste nel passaggio dalla necessità alla libertà, dalla natura allo spirito, si dovrebbe giungere all'identità dei due elementi contrastanti, non alla soppressione di uno di essi, cioè della natura, giacchè identità significa, secondo il principio della dialettica, non annientamento d'uno dei termini, ma l'ordinata e sistematica ricerca delle contraddizioni contenute nell'io e la loro soluzione, ricerca e soluzione che costituiscono le operazioni necessarie dell'intelligenza, debbono portare all'eliminazione progressiva delle contraddizioni a mano a mano che la mente nostra le unisce in sintesi sempre più ricche, più concrete e più armoniche. Nella dottrina fichtiana la natura non solo diventa un semplice strumento per la realizzazione dell'io assoluto, ma alla fine svanisce nel nulla.

È quindi facilmente spiegabile come il Fichte non rimanesse fedele a quell'ideale logico che si proponeva all'inizio della Teoria della scienza; (1) la subordinazione dell'io teoretico all'io pratico finisce con lo spezzare quella rigida concatenazione logica che voleva tenere nel delineare la successione dei momenti necessarî nella vita dello spirito, cosicchè l'ordine assoluto della realtà si presenta a noi non più come un ordine logico, ma come un ordine morale, e si ricerca nella volontà morale assoluta, l'unico mezzo per giustificare la realtà del mondo, come essa si presenta a noi creature finite. Però pel Fichte il dimostrare come l'oggetto si deduca dal soggetto, come le categorie dell'intelligenza si deducano dall'essenza dell'io, è un problema speculativo soltanto in apparenza, giacchè in sostanza si riduce al problema morale. In tal modo gli antichi termini del problema vengono capovolti; qui, come nel Rickert, nel Bergson, nell'Eucken ecc., è la ragion pratica che illumina e vivifica la ragion teoretica; la coscienza nella sua forma più alta e più pura, la coscienza del dovere è attualità pura, è un agire senza un agente, una funzione che nulla presuppone innanzi a sè e donde tutto segue, un agire che crea se stesso: tutto l'essere è un prodotto dell'azione, e la funzione senza un organo funzionante diviene il principio originario. L'odierno idealismo etico, pur riconoscendo, in forma più o meno radicale, e più o meno esplicita, che, soppressa " la cosa in sè „ e il suo rispecchiarsi nello spirito mediante i fenomeni, si debba considerare l'attività creatrice del soggetto

(1) FICHTE, *Grundlage* ecc., già cit., pag. 33 e seg.

come la vera e unica realtà esistente in se stessa, non si nasconde le gravi difficoltà cui va incontro questo metodo filosofico, quando venga condotto logicamente alle sue conseguenze estreme: il movimento dialettico appare quasi come una veste imposta a forza al ricco materiale empirico e la realtà vivente viene come ad essere compressa in un artificioso e inadatto schematismo concettuale, dove non rimane posto alla libertà; il passaggio dall'idea alla natura rimane inesplicabile, tutta la ricchezza e la fecondità creatrice della natura non ha altro senso e ragion d'essere che di riuscire a opposizioni logiche, che la ragione risolverà, annientando nella sintesi i due oppositori. Perciò questa parte cospicua del pensiero contemporaneo, che si rivolge verso l'idealismo postkantiano, passa sopra l'Hegel, per attingere nella filosofia del Fichte il proprio principio fondamentale, che considera poi, come faceva l'autore della Teoria della scienza, una conseguenza legittima e quasi uno sviluppo naturale della teoria kantiana della libertà.

L'idealismo etico, pur ammettendo che noi conosciamo il mondo che ne circonda soltanto in termini di coscienza e seguendo leggi che nella coscienza stessa si svolgono necessariamente, si stacca poi dalle altre forme di idealismo, quando, accordandosi col Fichte, pensa che il nucleo centrale della coscienza non può essere alla fine, che la legge morale, e che tutto il resto, il mondo esterno con le leggi che lo governano diviene uno strumento avente l'unico fine di favorire l'attuazione della legge morale e del dovere. Allora, se l'attività teoretica ci mette in relazione con l'universo e le sue leggi, la ricerca della verità non solo s'im-

pone a noi come un atto morale, ma il criterio per giudicare in ultima istanza se ci troviamo nel vero, non può esserci fornito che dalla fede; la verità morale e la verità scientifica non si possono porre sul medesimo piano, ma l'una domina e contiene l'altra entro di sè. Il monismo etico fichtiano riappare dunque, più o meno larvato, con le sue conseguenze, nelle odierne dottrine, nè si vede come queste possano sottrarsi alle obbiezioni già accennate.

Così, se si vuol risalire alle premesse implicite nella dottrina sostenuta dal Rickert, non si potrà non ritrovare alla fine il supremo principio della filosofia del Fichte. La profonda parentela, che il Rickert stabilisce fra il pensiero che ricerca la verità e il potere volontario che tende al bene morale, significa in realtà qualche cosa di più che una subordinazione pura e semplice, dal momento che " il concetto di volere e quello di valore costituiscono l' intima essenza anche del pensiero che aspira a una certezza scientifica „ (1) e il volere, che in tale dottrina non può corrispondere nè alla volontà cieca di A. Schopenhauer nè alla volontà intesa in senso empirico, è la base ultima d'ogni coscienza teoretica; essa è dunque l'atto puro, essenza spirituale, fondamento primo e necessario dell'universo contingente e mutabile; questo di fronte al primo principio è semplice apparenza.

Questo criterio supremo della moralità come si può applicare senza stridenti contrasti, all' indagine e alla prova del vero teoretico, specialmente

(1) RICKERT, *Atheismusstreit*, già cit., pag. 17.

quando non si vorrebbe uscire, come pensa il Rickert, dai limiti d'una teoria idealistica della conoscenza? Si comprende la necessità, per la ricerca teorica, di ricorrere in qualche modo alla fede, quando vogliamo fermarci a una concezione radicalmente realistica dell'universo, che voglia stabilire l'esistenza indipendente d'un mondo fuori della nostra coscienza, e v'ha quindi bisogno della fede per esser certi che la percezione corrisponda in modo adeguato all'oggetto esternamente percepito; ma in un monismo idealistico, pel quale l'unico mondo che esista è quello della coscienza, la fede ha nell'attività teoretica e logica una funzione che difficilmente si riesce a definire con qualche chiarezza. Inoltre, come ha già accennato il Lotze, l'impossibilità d'ammettere la realtà delle cose esteriori non si può considerare come una conseguenza necessaria del primato della volontà; anzi si dovrebbe dire che un mondo esteriore reale offrirebbe allo spirito avido d'azione una materia altrettanto propizia quanto un mondo apparente creato dall'io. [1]

È bensì vero che il Rickert ricade alla fine nel realismo, quando riconosce al realismo empirico quasi ogni suo diritto con l'affermare che " tutto ciò che nella realtà oggettiva del realismo empirico supera il contenuto delle singole percezioni, è un insieme di imperativi, i quali esigono che il dato venga ordinato secondo norme stabilite, dipendenti alla loro volta da norme che costituiscono l'oggetto della conoscenza della realtà indipendente dal soggetto „. [2] Il Rickert si fa

---

[1] Schoen, *H. Lotze*, pag. 39. Paris, Fischbacher, 1902.
[2] Rickert, *Gegenstand der Erkenntniss*, già cit., pag. 198.

aperto sostenitore dell'idealismo conoscitivo, e la sua teoria volontaristica non riesce ad altro, che a porre l'oggetto ultimo della conoscenza in ciò che *dev'essere*, assorbendo quasi completamente la funzione teoretica della filosofia nella funzione pratica, i giudizî esistenziali nei giudizi di valore. Non è dunque la verità del kantismo, quella che in questa teoria vien posta in rilievo, ma, come si può dire della filosofia del Fichte, che è il prodotto d'una specie di riflessione inventiva sul pensiero del maestro, anche qui si può notare una tendenza spiccata a esagerare in maniera difficilmente giustificabile l'importanza dei principî etici del Kant, a danno delle tendenze positive e critiche; anche qui, come nel Fichte, è mantenuta la distinzione realistica fra essere e conoscere, benchè il Rickert, conscio della difficoltà, faccia grandi sforzi per sottrarvisi; quindi rimane troppo lontano dal raggiungere la mèta sospirata d'un monismo idealistico, dove tutte le forze contrastanti si riconciungano in un'azione armoniosa e profonda. La coscienza logica non è altro per il Rickert che una forma della coscienza generale del dovere, e quindi l'etica sta al disopra della logica, giacchè il valore morale è identico alla volontà conscia del dovere, (1) e i giudizî esistenziali debbono essere tenuti per veri non già perchè affermano ciò che è reale, ma quel che egli chiama reale, dal punto del realismo empirico, ciò che dal giudizio *dev'esser* riconosciuto come reale. Così il vero non è altro che un valore e il concetto del reale appare come un concetto di valore: ciò che guida la mia conoscenza

(1) RICKERT, *Begriffsbildung* ecc., già cit., pag. 712.

e il mio giudizio è il sentimento immediato che io *debbo* giudicare così e non altrimenti. (1) Il metodo adottato appare certo assai semplice e ingegnoso: si constata il fatto inoppugnabile della coscienza e dell'obbligazione morale, e non solo se ne riconosce tutta la grande importanza e l'originarietà, ma si erige alla fine in un principio assoluto che domina la vita pratica e la vita teoretica; cosicchè si può ben dire che queste dottrine, le quali si chiamano critiche, almeno in gran parte partano da un presupposto ammesso senza un accurato esame critico, benchè questo presupposto sia ricco di conseguenze.

4. Per poter valutare equamente non solo il pensiero del Fichte, e la relazione che esso ha con la filosofia kantiana, ma anche l'importanza teoretica dell'odierno idealismo morale, bisogna tener presente l'indole del filosofo tutta rivolta all'azione e che nell'azione scorgeva, con profondo convincimento, il mezzo di gran lunga più efficace per l'elevazione dell'uomo. Perciò la verità non può venire dall'esterno, e neppure dallo spirito in generale, ma dall'opera viva e personale dell'individuo, legata non a un principio fisso e sostanziale, ma alla coscienza d'un dovere infinito, che non si lascia chiudere in nessuna formula e in nessuna categoria; la maggior parte degli uomini, scrive il Fichte, sono più facilmente portati a credersi un pezzo di lava nella luna, che un " io „ ; per questa ragione essi non hanno compreso Kant, nè saputo presagire il suo genio. (2)

---

(1) Rickert, *Gegenstand der Erkenntniss*, già cit., pag. 115 e 117.
(2) Fichte, *Grundlage*, già cit., pag. 120, nota.

Convengono perfettamente al Fichte, al suo carattere dotato d'una forza inflessibile di volontà e tutto pervaso da un rispetto illimitato pel valore dello spirito, le parole della " Prima introduzione alla scienza „: " La scelta d'una filosofia dipende dal carattere dell'individuo, giacchè un sistema filosofico non è una morta supellettile che si possa prendere o lasciare, ma è tutto animato dallo spirito dell'uomo che lo possiede „. L'uomo, spiega il filosofo, ed è, in questo caso soprattutto, un documento prezioso, che getta viva luce anche sul rapporto fra il pensiero del Kant e quello del Fichte. Per tutta la vita questi sentì incessantemente il desiderio di agire col pensiero e con la parola sui suoi contemporanei, desiderio già vivo e possente ancor prima d'essersi messo per la via indicatagli dallo studio della filosofia critica, quando ancora pensava che la vita universale fosse dominata da un rigido determinismo. Lo vediamo perciò trattare i problemi pratici prima dei problemi di pura speculazione, convinto, anche per la lettura delle opere del Rousseau e del Pestalozzi, che l'interesse pratico dell'uomo andasse di gran lunga innanzi all'interesse teoretico. Io, egli dice, non ho che una passione, che un bisogno, un pieno sentimento di me: agire fuori di me; quanto più io opero, tanto più felice sembro a me stesso. [1] Quando più tardi a Berlino si iscrive alla " Loggia reale York „, egli si decide a far questo passo soltanto perchè spera di trovare in essa quello strumento di propaganda per la sua filosofia, che

---

[1] KABITZ, *Studien zur Entwiklungsgeschichte der Fichtes Wissenschaftslehre*, pag. 9. Berlin, Reuther, 1902.

egli aveva sempre sognato, e i mezzi per condurre in porto la riforma morale che era stata sempre il pensiero dominante della sua opera e della sua vita, e per costituire quel regno puramente morale, che secondo la " Teoria della scienza „ era il fine supremo della filosofia. (1) Il Fichte è adunque guidato non dall'interesse teoretico e dal semplice impulso intellettuale di ricercare la verità per se stessa; ma anche nella speculazione assume un atteggiamento di lotta, vuol combattere il relativismo dei suoi contemporanei, i cui effetti perniciosi egli scorge soprattutto nella vita pratica.

Data questa tendenza, par naturale che egli si volgesse tosto a quell'aspetto della dottrina del Kant che più s'accordava coi suoi sentimenti e con le sue aspirazioni, ossia alla filosofia morale, e specialmente a quel principio della libertà sul quale si può dire che poggi tutto l'edificio speculativo da lui innalzato; e si comprende la sua gioia quando la dottrina Kantiana lo libera dall'influenza di Spinoza, che gli faceva scorgere nell'uomo non altro che un momento d'una rigida concatenazione causale. Di' a tuo padre, scrive alla moglie, che nelle nostre ricerche intorno alla necessità delle azioni umane, noi ci siamo ingannati, perchè abbiamo disputato intorno a un falso principio; io sono ora pienamente convinto che la volontà umana è libera, e che non la felicità, ma il rendersi degni della felicità è lo scopo della nostra esistenza. (2) Le ore trascorse nella lettura del Kant sono le più felici

(1) X. Léon, *Fichte et la loge royale York*, in " Revue de Metaph. et de Morale „, novembre, 1908, pag. 841 e seg.

(2) Kabitz, *op. cit.*, pag. 32.

della sua vita; ha scoperto un nuovo mondo che nessuno può distruggere, ha scoperto l'indipendenza della libera personalità, dell'io autonomo; egli, che si sente ancora legato fortemente alle condizioni esterne e alle necessità della vita, s'accorge che l'io intimo, di cui dobbiamo preoccuparci, non è l'io del discorso comune, che ha fame e sete, che s'aggira, ravvolto in poveri panni, per le vie di Lipsia, ma l'io che afferma e crea i valori, il soggetto indipendente del volere morale; questo *libero io* è la sola cosa che abbia valore assoluto e incondizionato. (1) La dottrina della libertà diviene per lui l'essenza della filosofia kantiana; Kant è il filosofo della libertà; la libertà dell'io, del soggetto autonomo è il più alto principio, donde tutte le cose dipendono, mentre l'io è per se stesso indipendente. E quando più tardi vide che il problema del più alto principio non era stato posto e risolto dal Kant con parole chiare e distinte, non istette un momento in dubbio intorno alla soluzione da darsi a quel problema: il contenuto del più alto principio può solo essere l'io libero che precede il vario complesso delle rappresentazioni e s'eleva sopra l'opposizione dell'oggetto e del soggetto, la ragione eterna che è comune a tutti e in tutti è identica, che appare in ogni pensiero e ne è il fondamento, rispetto alla quale le singole persone sono soltanto accidenti e particolari espressioni. Il tema essenziale della filosofia critica, ossia il fondamento e il valore oggettivo del sapere, diviene anche pel Fichte un fine importante; ma pur ritenendo che la filosofia critica poggi sopra un

(1) MEDICUS, *Fichte*, pag. 31. Berlin, Reuther und Reichard, 1905.

fondo sicuro di verità, riconosce però che essa ha bisogno d'uno svolgimento ulteriore, e che deve affondare ancor più le sue radici, fino a toccare la fonte prima e comune di tutto il sapere teoretico e pratico, e che le occorre " una grande elaborazione, affinchè i materiali sieno ordinati in un tutto ben collegato e inconfutabile „. (1) La " teoria della scienza „ cioè la filosofia, ha appunto per oggetto il sistema unico del sapere umano, le azioni necessarie e legittime dello spirito, su cui tutta la scienza posa; esse sono indipendenti dalla nostra conoscenza; la filosofia non fa altro che considerarle e disporle nel loro vero ordine; essa non è il loro legislatore, ma l'istoriografo, non il cronista che mescola insieme il necessario e il contingente, ma lo storico pragmatista che espone il rigido concatenamento dei fatti. (2) Non è quindi a meravigliarsi se si afferma che il Fichte appartiene più alla schiera dei Lutero e dei Calvino, oppure degli Stein e dei Bismarck, che a quella di Kant, di Schelling e di Hegel (3) e vien detto il più profondo e il più moderno dei pensatori. (4) E se non si può negare che alcune delle tesi fondamentali della dottrina fichtiana corrispondano alle aspirazioni e alle correnti più profonde del pensiero contemporaneo, accade di lui ciò che accade degli uomini la cui vita è tutta volta verso l'azione: possono per qualche tempo esser dimenticati, trascurati e anche disprezzati, ma, spesso in modo imprevedi-

(1) FISCHER, *Fichte*, pag. 290.
(2) FISCHER, *Fichte*, gia cit., pag. 297.
(3) FICHTE, *Evangelium der Freiheit*, pref. pag. VIII. Iena, Diderichs, 1905.
(4) H. GOMPERZ, *Ueber den Begriff des Sittlichen Ideals*, pag. 29. Berna, Schmid, 1902.

bile, la loro figura balza fuori più viva e più grande di prima; sembra che il fascino, che in vita irradiavano intorno a sè, siasi raddoppiato, mentre le asperità e le contraddizioni della vita si appianano e si annebbiano nel lontano passato.

Il Fichte era tratto dalla sua stessa natura a far sì che la teoria dell'azione soverchiasse l'attività conoscitiva, poichè nella sua dottrina l'intelligenza con tutto il suo contenuto è solo un gradino che serve a salire verso l'assoluto morale. La preminenza schiacciante della ragion pratica è innanzi tutto il riflesso della sua personalità vigorosa e attiva, per cui l'interpretazione filosofica del mondo si trasforma per lui in un'opera di liberazione da tutti gli ostacoli, di derivazione di tutto l'universo dall'attività etica dello spirito. Se quindi il mondo kantiano della " cosa in sè „ deve sparire, se la natura si rimpicciolisce tanto, da sparire quasi del tutto, la necessità di porre il problema pratico non appare più chiaramente; anzi diviene inesplicabile come l'io infinito e assoluto nella sua essenza produca in sè una limitazione per divenire intelligenza: dico inesplicabile, considerando la questione sotto l'aspetto teorico e puramente filosofico, imperocchè se si considera sotto l'aspetto pratico, la cosa cambia. Quando infatti la filosofia si trasforma in una impetuosa tendenza ad agire sull'umanità, benchè questa azione abbia il suo punto preventivo di partenza in una profonda purificazione interna, il pensiero si riduce alla fine ad un agire, ossia perde uno dei caratteri essenziali del pensiero filosofico, in quanto che non mira già a comprendere il mondo, ma soprattutto a dominarlo, a farne strumento d'elevazione morale. Diremo che è questo un difetto del-

l'opera del Fichte? o non bisognerebbe invece ammettere che qui sta la sua grandezza, la perenne freschezza del suo pensiero? Il Fichte, dice un suo odierno seguace, fu uomo di poche ma grandi idee, e in queste fu più grande nel disegno che nell'esecuzione. [1] Il che significa alla fine che il carattere di lui è essenzialmente pratico, più atto a scuotere le anime impigrite, a imprimere alla vita d'una nazione un moto vigoroso, che non a innalzare un edificio " aere perennius „ con la speculazione pura. Si comprende allora lo sdegnoso giudizio che della sua filosofia ha dato E. Kant, che forse non lo poteva comprendere a pieno, perchè il Fichte non appartiene alla sua famiglia, alla famiglia dei grandi filosofi speculativi.

Questa impronta spirituale si può cogliere nello sviluppo mirabile di un'idea, il cui germe si trova già nella dottrina kantiana, cioè nell'ideale pensato come un concetto-limite, come uno sforzo, un'attività che implica una limitazione che non ha nulla d'assoluto, ma che può essere sempre spostato senza raggiungere mai l'infinita libertà cui aspira; l'ideale è il prodotto assoluto dell'io, può essere elevato all'infinito, ma in ogni momento determinato ha un limite che non può essere lo stesso nel momento seguente; [2] esso non è qualche cosa di fisso, ma è suscettibile d'un progresso all'infinito, partecipa dell'attività inesauribile che l'ha prodotto, e che si pone dei limiti soltanto per varcarli. Il finito dunque, ossia la conoscenza teorica, è subordinato all'attività pratica, alla libertà assoluta, al dovere; e il non-io è l'osta-

[1] Eucken, *Lebensanschauungen* ecc., già cit., pag. 450.
[2] Fichte, *Grundlage* ecc., già cit., pag. 252.

colo che l'esistenza dell'io pratico esige, l'intelligenza è un prodotto della nostra attività morale.

Se si confronta questa concezione con quella kantiana, donde il Fichte è partito, se ne rileva tosto il carattere diverso. Secondo il Kant,[1] noi, esseri finiti, dobbiamo tendere alla santità, benchè non possiamo pretendere che alla virtù; tale santità è un'idea pratica, che deve servire di modello, al quale noi dobbiamo avvicinarci indefinitamente, avvertendo che la convinzione d'averlo raggiunto non è mai in questo caso una certezza apodittica, e che, come convinzione, è assai pericolosa. Kant vuole qui dichiarare che la volontà d'un essere ragionevole è una volontà pura, cioè la facoltà di esser determinata dalla sola rappresentazione della legge morale, ma non una volontà santa, essendo l'uomo soggetto a bisogni e a motivi sensibili; perciò la legge morale prende la forma d'un imperativo categorico, e l'azione morale ci è imposta come un dovere. Il Fichte dà a questa idea un'impronta tutta speciale, che riflette il suo carattere trascinato da fini essenzialmente pratici, che vuole influire con forza sopra gli uomini, trasformare e purificare i loro pensieri e i loro sentimenti, in una parola, come dice il Fischer[2] è un carattere per natura riformatore e religioso, pel quale la dottrina etica del maestro non è soltanto una nuova verità, ma un mezzo di salute contro la corruzione morale. Che importa quindi se, dovendo lo sforzo restar sempre uno sforzo senza mai pervenire alla vera causalità dell'io, il non-io, la natura è posta

---

[1] KANT, *Crit. de la raison pure*, già cit., pag. 54.
[2] FISCHER, *Fichte*, già cit., pag. 126.

per sempre, di essa qualche cosa rimane ognora, e con ciò il realismo è pure posto per sempre? Ad uno spirito ardente come quello del Fichte appare funesta e ripugnante l'illusione che l'uomo possa considerare compiuta a un certo momento la sua missione, che il progresso morale, come è stato più tardi concepito dallo Spencer, abbia la sua mèta ultima nella scomparsa del sentimento d'obbligazione, in modo che le azioni più elevate divengano fatti comuni come le azioni inferiori provocate da semplici desiderî. La libertà, verso la quale si dirige l'impulso dell'io puro, deve essere irraggiungibile per tutti i tempi e per tutte le forme possibili d'esistenza; quindi si ha da una parte un tendere infinito e necessario alla libertà, dall'altra l'impossibilità assoluta per l'uomo di raggiungerla, cosicchè il fine supremo, che appare ai nostri occhi come la realtà più alta, o deve rimaner qualche cosa di vago e di indeterminato, o deve restar, quasi, l'impossibilità più alta. Ma può allora l'impulso puro verso la libertà completa riuscire efficace, quando cozza contro un tale ostacolo insormontabile? non ha forse bisogno l'uomo di aver ben chiaro davanti a sè un fine ben determinato e ben circoscritto, anche se esso ha un carattere provvisorio? cosicchè, raggiunto questo, un'altra vetta più alta gli si parerà davanti.

Inoltre manca al Fichte quella saggezza pratica, quella plasticità che permette di adattarsi agevolmente alle più svariate esigenze della vita sociale, e che non sempre, anzi di rado s'accompagna ai grandi caratteri bramosi di agire sui contemporanei, come si scorge nel Machiavelli, nel Rousseau, nel Mazzini; si comprende come agli ostacoli che s'incontrano e che sembrano insormontabili coi mezzi

comuni, si opponga quella interna convinzione che esclude ogni dubbio e qualsiasi omaggio all'opinione altrui; donde quella dottrina dell' Uberzeugung che costituisce una delle gemme della filosofia del Fichte. Ma anche qui il carattere essenzialmente pratico e attivo della speculazione del Fichte, in confronto di quella kantiana, appare chiaramente. Per il Kant la fede deriva da un bisogno necessario, nella nostra condizione umana non può essere sostituita; in materia teorica essa dà luogo a quelle ipotesi che noi ammettiamo quando non si trovano altri principi d'esplicazione; invece in materia pratica, pur non avendo i caratteri della certezza logica, non la cede in nulla al sapere più sicuro; in ogni modo si tratta sempre d'una fede della ragione, la quale non è fondata su altri dati se non su quelli contenuti nella Ragion pura. Nel Fichte la convinzione morale, come già s'è visto, ha un' importanza assai maggiore: Kant è un carattere di pura speculazione, mentre nel Fichte alla speculazione s'aggiunge l'impulso vigoroso ad agire, non già come cosa superflua, ma come cosa essenziale, avente per nocciolo la fede, di guisa che la filosofia si trasforma in istrumento per creare convinzioni degne di tal nome. Perciò se è lecito affermare che il pensiero del Fichte, nonostante i legami palesi con quello kantiano, è profondamente originale, lo è non tanto per la logica struttura interna, quanto per lo spirito ardente che lo anima, per la fede che tutto lo pervade; " voi dite, egli scrive al Reinhold, dover il filosofo pensare che egli come individuo può cadere in errore, che come tale può e deve apprendere dagli altri: questa è l'opinione d'un uomo che in tutta la sua vita non

è mai stato *convinto* di nulla „. Anche nella filosofia della storia appaiono in luce meridiana le qualità essenzialmente pratiche e la posizione assunta di fronte al Kant con la dottrina teoretica. Lo svolgimento storico dell'umanità, tracciato dal Fichte nei " Caratteri del tempo presente „ si può dire che tenda a dimostrare la necessità, in cui si trova il filosofo d'agire energicamente sulla società per darle chiara coscienza della mèta suprema dell'evoluzione umana. Egli vi dipinge con mano maestra i mali dell'epoca, che secondo il suo pensiero, volgeva alla fine, ossia dell'epoca dello scetticismo e della libertà sregolata: l'individualismo esagerato che porta seco la ricerca sfrenata del piacere e del bene proprio, l'oscurarsi del concetto di dovere e dell'ideale, l'assoluta indifferenza verso la verità. (1) L'unica fonte del conoscere è l'esperienza, e tutto ciò che la sorpassa è disprezzato e trascurato: ha valore soltanto ciò che cade sotto l'esperienza sensibile; di qui un positivismo prosaico e vuoto, che s'accontenta di rimanere alla superficie delle cose e si disperde in varie attività di poco conto; di qui il vizio dell'insegnamento, che diviene arbitrario, che s'indirizza più alla memoria che all'intelligenza e ha ripugnanza per gli studî disinteressati, per gli studî classici. Questa, che è la terza delle cinque epoche in cui si divide la storia dell'umanità, corrisponde all'" illuminismo „, e manca della forza che sola riempie, accontenta e beatifica lo spirito, dell'Idea: un'epoca priva dell'Idea deve certo sentire un gran vuoto. (2)

---

(1) FICHTE, *Werke*, vol. IV, già cit., pag. 412.
(2) FICHTE, *op. cit.*, pag. 465 e seg.

Da ciò deriva un altro carattere importante del pensiero fichtiano, carattere che non è estraneo neppure all'odierno idealismo morale. Dopo il 1798 si nota nel Fichte un mutamento notevolissimo; lo stesso pensatore che poco prima trattava la filosofia come cosa di tutto l'uomo e la fondava sopra una necessità pratica, all'incontro dopo quell'epoca proclama la filosofia indipendente dall'interesse pratico; la filosofia avente per oggetto il pensiero e la coscienza psicologica è per lui assolutamente nulla; mentre la realtà vivente, poco prima semplice limitazione dell'io puro, viene a comprendere tutti i valori concreti; la filosofia invece è soltanto una speculazione riflessa sopra i valori, alla quale però manca la facoltà di creare essa stessa i valori; è teoria della conoscenza, della morale, della religione, ma sempre registrazione, dottrina della scienza, non scuola di saggezza, ma solo mezzo per conoscere la vita, non già per perfezionarla. (1) In tal modo la vita, non la speculazione filosofica è la cosa più alta, e i concetti filosofici non sono altro che uno scheletro artificiale di fronte alla realtà vivente; fra la vita e la filosofia corre un abisso. Questo concetto ritorna oggi alla luce.

Anche il Bergson pensa che la scienza disconosce la vita, sfigura la realtà per poterla maneggiare a suo capriccio, e che l'esperienza vera è da ricercarsi più profondamente, nell'intuizione, al di là dei disegni schematici che l'intelligenza descrive per presentarci una realtà infinitamente complessa, mutevole, ricca, che è posta al di là della logica

(1) Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, pag. 158 e 163. Mohr, Tübingen, 1902.

superficiale. Egli, inspirandosi indubbiamente al noto concetto del Rousseau, distingue due specie di coscienza: la prima, quella di tutti i giorni, falsata dai prodotti della civiltà, dal ragionamento, dal linguaggio, dalle esigenze della vita sociale; l'altra è la coscienza profonda, pura, a cui si giunge togliendo la vernice superficiale della prima coscienza, che la ricopre. William James vede pure la distanza considerevole che separa lo spirito razionalista come strumento d'operazioni logiche, dalla realtà, il ragionamento dalle esigenze della vita pratica; la vita oltrepassa infinitamente i limiti della logica, e si falsa la nozione vera dello spirito, quando si vuole costringerlo nelle parole, e si irrigidiscono, entro forme definitive, gli stati psichici che non sono separati, ma si mescolano, si fondono e scorrono come le acque d'un fiume. Come giungere a questa forza creatrice, infinitamente mobile, varia, inesauribile? come rendere coi mezzi intellettuali ciò che essa ha di unico, di concreto? Si è domandato più volte se le regole pratiche non abbiano ispirato tutta la filosofia del celebre psicologo americano, di cui la più costante e più radicata preoccupazione fu sempre rivolta alla condotta morale degli uomini, e se perciò non si debba piuttosto riconoscere in lui il figlio del venerando Henry James, presbiteriano, poi swedemborghiano. Se si vuole fare una distinzione fra due metodi di filosofia, l'uno che vuol conoscere l'universo soltanto alla luce del ragionamento, l'altro invece con tutte le facoltà dell'anima, la questione è legittima, e tale è divenuta soprattutto dopo la scoperta kantiana; ma se, dimostrando, il che non è difficile, che conoscere e vivere non possono divenire funzioni

identiche, si vuol concludere che la conoscenza intellettuale non ha alcun valore, perchè non può darci che un simbolo della vita, allora si scambia l'ufficio della filosofia non solo con quello dell'arte che ci dà il concreto, il particolare, ci fa *sentire* la vita, ma anche con l'azione vivente e diretta che sola può dare realtà concreta a nuove forme ideali di vita. È allora facile cadere nella nota inversione di far dipendere la verità dai nostri bisogni, nel pensare che non si vive più per conoscere, ma si conosce per vivere, giungendo con l'ala estrema del pragmatismo a fare l'apologia del successo e a lasciare libero campo a tutte le impulsioni e a tutte le credenze individuali.

CAPITOLO QUARTO.

1. La dottrina della libertà nella filosofia del Kant. — 2. Difficoltà e contraddizioni che appaiono nella dottrina kantiana della libertà. — 3. Il principio di verità contenuto in questa dottrina. — 4. Risultato che deriva dalle discordi interpretazioni della teoria kantiana della libertà.

1. Non si può contestare il profondo significato della teoria kantiana della libertà e l'azione grandissima che ha esercitato sopra tutta la filosofia posteriore ed esercita ancor oggi su diverse e opposte correnti del pensiero: essa vive tuttora travestita sotto nuove forme anche in qualcuna delle idee direttive dell'odierna indagine scientifica, come si può constatare, per esempio, nell'analisi della vita psichica, dove la funzione associativa e atomistica vien sempre più riconosciuta insufficiente a spiegare i prodotti dell'attività mentale, e si tende piuttosto a porre in rilievo la forza originaria e creatrice dello spirito, dovuta al carattere sintetico delle sue operazioni. Però non si possono neppure nascondere le gravi difficoltà che tale dottrina presenta a chi voglia interpretarla in maniera coerente e in relazione coi principî essenziali del Kantismo, giacchè l'idea della libertà assume significati diversi non soltanto nelle diverse opere del Kant, ma anche nel corso di una stessa opera. Quindi, se si parte dal presupposto, come spesso avviene, che in tutto il pensiero del maestro si debba ritrovare una con-

cezione unica della libertà, poichè si crede che il suo sistema si determinasse in maniera definitiva all'epoca in cui fu pubblicata la prima Critica, allora le contraddizioni e le oscurità si moltiplicano facilmente. Ma se si ricorda il modo quasi frammentario della sua formazione, e che la via seguìta non va dal tutto, già preformato nella mente, alle singole parti, ma da queste a quello; allora l'idea della libertà appare sotto luce diversa, e le incoerenze e le oscurità in parte scompaiono, senza però che dilegui quel dualismo dovuto anche allo sforzo grandioso di conciliare e di fondere insieme armonicamente tendenze contrarie. Si possono quindi anche comprendere, senza ritenere con ciò che sieno del tutto giustificati, i biasimi e le lodi che essa ha incontrato nel corso del tempo e presso pensatori di varie tendenze, poichè biasimi e lodi dipendono non di rado dall'aspetto sotto il quale si considera la filosofia kantiana e dagli elementi che di preferenza si rilevano e si sviluppano.

Nella Dialettica trascendentale il problema della libertà viene posto come problema cosmologico, secondo la via già seguìta dalla metafisica razionalista anteriore, giacchè si tratta della possibilità di ammettere l'idea d'una spontaneità assoluta, la facoltà di incominciare di per sè uno stato, la cui causa non può essere in alcun modo soggetta alla sua volta a un'altra causa che la determini rispetto al tempo; bisogna insomma ammettere una causalità, in forza della quale accade qualche cosa, senza che la causa venga determinata, risalendo più in alto, da un'altra causa anteriore; ossia bisogna ammettere una spontaneità assoluta, capace d'incominciare di per se stessa una serie di fenomeni, che

si svolgono secondo le leggi di natura. (1) Da questa libertà trascendentale è da distinguersi la libertà pratica, che consiste nell'indipendenza della nostra volontà di fronte ai motivi sensibili, e che può esser dimostrata dall'esperienza, benchè sia fondata sopra la libertà trascendentale. L'accordo fra la libertà e la necessità, che domina il mondo reale, è solo possibile ammettendo la nota distinzione fra il mondo sensibile e il mondo intelligibile, fra i fenomeni e la cosa in sè; le cose in sè, che costituiscono la realtà trascendentale del mondo, possono considerarsi come la causa della sua realtà empirica. Allora in un soggetto del mondo sensibile si avrà un *carattere empirico*, pel quale i suoi atti, come fenomeni, sarebbero legati assolutamente con altri fenomeni secondo le leggi costanti della natura; e bisognerà accordargli anche un *carattere intelligibile*, pel quale egli sarebbe la causa dei suoi atti come fenomeni e indipendente da ogni influenza della sensibilità e da ogni determinazione fenomenica. (2) In altre parole, l'azione causale d'un essere considerato come fenomeno, ossia quale essa avviene nel tempo e vien determinata sempre da un'azione anteriore, è soggetta ad uno stretto determinismo; ma è pure possibile ammettere una causalità libera, che si sottrae alla forma del tempo e dello spazio e quindi al determinismo della natura. Non solo dunque la libertà esiste, ma essa si concilia col determinismo dei fenomeni: se da un lato l'uomo è, per se stesso, fenomeno, sotto un altro riguardo è un oggetto puramente intelligibile, giac-

(1) KANT, *Critique de la raison pure*, già cit., pag. 402.
(2) KANT, *op. cit.*, pag. 458.

chè la sua azione non può essere del tutto attribuita alla sensibilità, ma alla ragione. Ora, che questa abbia una causalità, risulta dagli *imperativi* che nell'ordine pratico noi imponiamo come regole alle facoltà attive; il *dovere* esprime appunto una specie di necessità e di legame con principî, che non si presenta altrove in tutta la natura, esprime una azione possibile che ha il suo principio in un semplice concetto. (1)

Nella " *Fondazione della Metafisica dei costumi* „ la libertà è concepita in maniera negativa in quanto che la volontà umana agisce senza esservi determinata da cause estranee, e in maniera positiva in quanto che essa obbedisce a una legge che la volontà impone a se stessa: volontà libera e volontà soggetta a leggi morali sono cose identiche. (2) Qui E. Kant con l'idea di *autonomia* identifica la libertà trascendentale con la libertà pratica; e non ammette più, come faceva nella Critica della Ragion pura, che quest'ultima sia dimostrabile con l'esperienza; ma il concetto di libertà diviene puramente razionale, non deve nulla all'esperienza, uscendone purificato; onde il concetto di mondo intelligibile, in quanto è distinto dal mondo sensibile, dove regna la necessità, va perdendo quel carattere ontologico che si manifesta nella Ragion pura, giacchè nella " Fondazione „ esso è " una *posizione* che la ragione deve prendere all'infuori dei fenomeni, per potersi considerare come pratica „. (3)

---

(1) KANT, *op. cit.*, pag. 463.

(2) KANT, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, pag. 82. Leipzig, Reclam.

(3) KANT, *op. cit.*, pag. 114.

Nella *Critica della Ragion pratica* E. Kant torna a riprendere la soluzione preparata nella Ragion pura, non però senza modificazioni e complementi importanti. Infatti qui l'essere ragionevole dà a se stesso il suo carattere intelligibile, donde deriva l'unità della vita sensibile considerata come fenomeno; e benchè, come avviene nella prima Critica, il carattere intelligibile serva a spiegare quell'uniformità di condotta che si osserva negli uomini, specialmente la tendenza al male che in molti resiste a tutte le cure dell'educazione e all'influenza dell'ambiente, tuttavia la costanza del carattere, che sembra concedere un valore comune a tutte le azioni, non impedisce che queste azioni, prese singolarmente, non dipendano dal giudizio morale e che ciascuna non sia sempre libera. Quando si tratta della legge morale, la ragione non conosce distinzione di tempo, non ricerca se un atto compiuto dopo altri abbia da questi ultimi ricevuto la sua natura e il suo senso, ma se un tale atto ci appartenga realmente; in questo caso, essa lo giudica come se formasse per sè solo un tutto completo, secondo la spontaneità assoluta della libertà; perciò il pentimento per un'azione passata è un sentimento legittimo, perchè esso si considera come un effetto autentico d'una decisione libera. (1) Il Kant inclinerebbe quindi, come dice il Delbos, ad eliminare dalla sua teoria del carattere intelligibile il sostanzialismo che in essa era più o meno esplicito; l'azione non temporale del noumeno, compiuta una volta per sempre all'origine del carattere, è pel Kant un'azione legata direttamente con

(1) KANT, *Crit. rais. prat.*, pag. 178. Paris, Alcan, 1906.

la legge morale, non una determinazione essenziale della cosa in sè come cosa. (1) Nell'etica il mondo intelligibile non resta qualche cosa di esteriore a noi, di indipendente dal mondo sensibile, e la libertà come cosa in sè non ricorda troppo da vicino, come nella Ragion pura, le essenze reali della metafisica; ma diviene l'atto originario col quale la ragione stabilisce la legge morale; è l'elemento razionale puro che è mescolato nelle nostre azioni. Allora bisogna necessariamente pensare che nella vita morale la funzione della cosa in sè si lascia sempre meglio determinare dalla causalità della ragione. Si potrà quindi dire, col Delbos, che nella prima Critica la ragion pratica gravita ancora intorno alla cosa in sè, mentre nelle opere ulteriori la cosa in sè gravita intorno alla ragion pratica. (2) In altri termini, il Kant avrebbe alla fine piegato i principî teorici della Ragion pura a un significato che s'adatterebbe sempre meglio alle esigenze pratiche; la morale premerebbe sulla teorica non già per rinforzarla, ma per eliminare le difficoltà e le contraddizioni che incontra nel suo svolgimento.

2. Se si osserva lo sviluppo progressivo della concezione morale del Kant, come con tanta diligenza e acutezza ha fatto il Delbos, si vedono dileguare non poche difficoltà e contraddizioni che i critici e gli storici della filosofia hanno rilevato nella teoria della libertà. Ma, nonostante ciò, è possibile sostenere col Lachelier che dall'una opera all'altra vi sia soltanto addizione di nuovi elementi

(1) DELBOS, *op. cit.*, pag. 453.
(2) Nel *Bulletin de la Société française de philos.*, Genn. 1905, pag. 16.

o sviluppo d'elementi secondarî, e che fra i differenti aspetti dell'idea di libertà non esista contraddizione? (1) Lo stesso Delbos, che sostiene giustamente avere il Kant approfondito sempre meglio il proprio pensiero, trova una difficoltà assai grave, quasi insormontabile, quando si tratta d'accordare la teoria della libertà, come è esposta nella Religione, dove si ammette come possibile una rigenerazione radicale che sostituisca a un carattere cattivo un carattere buono, con la teoria della libertà trascendentale della Critica. (2) Inoltre il nostro Cantoni ha osservato, già da molti anni, a questo proposito: se il carattere intelligibile è invariabile, come lo si può tenere per libero? Lo stesso Kant in più e più luoghi mostra di considerare il carattere dell'uomo come variabile; ma, ammessa la variabilità del carattere morale, questo si può ancora riguardare come un carattere intelligibile, sottratto alle influenze del senso? Come ammettere la variabilità in un mondo senza tempo e senza causalità? (3) L'essere trascendente che è in noi stessi, ossia il carattere intelligibile, sottratto, come vuole il Kant, al fenomeno e alla causalità naturale, in realtà oscilla di continuo fra l'inconoscibilità e la conoscibilità. Infatti come potremo noi dare un giudizio qualunque sul valore morale della condotta, se almeno un barlume di luce non ci rischiara alquanto intorno alla natura del carattere intelligibile; e come dall'altra parte non sopprimere tosto la libertà, quando si faccia

(1) Nel *Bulletin*, già cit., pag. 4.
(2) Ibidem, pag. 14.
(3) CANTONI, *op. cit.*, vol. II, pag. 203 e seg.

il più piccolo passo entro il cerchio della conoscibilità?

Anche fra il concetto di libertà che troviamo nella Dialettica trascendentale e quello della Ragion pratica, pur ammettendo l'adattamento progressivo dei principî teorici ai principî pratici, non è facile trovare un accordo, soprattutto pel doppio significato che ha nelle due Critiche il carattere intelligibile; cosicchè, come nota il Riehl [1] pare sorprendente come al grande filosofo sia sfuggito il fatto, che l'idea di libertà nella Critica della ragion pratica sia diversa e opposta a quella della Ragion pura, giacchè la libertà che il Kant fonda come postulato pratico sopra la legge morale, è la causalità della ragione, la dipendenza del volere dalla ragione; mentre la libertà trascendentale dovrebbe essere applicata al volere in maniera indipendente da qualsiasi causalità. Ora un motivo che determina il volere è la causa del volere; questo non può allora essere determinato dalla ragione e nello stesso tempo essere libero.

Non si può quindi disconoscere, che nella prima Critica la relazione stabilita fra il carattere intelligibile e il carattere sensibile sia diversa da quella esposta nella seconda Critica, dove si afferma che sonvi alcuni determinati atti, cioè quelli morali, i quali hanno bensì una causa determinata, che non è empirica, giacchè hanno una causa soprasensibile nella legge morale. In tal modo, come osserva giustamente il Windelband, [2] il legame

---

[1] RIEHL, *Der philos. Kriticismus*, vol. II, parte II, pag. 264 e 273. Leipzig, Engelmann, 1887.

[2] WINDELBAND, *Über Willensfreiheit*, pag. 185. Tübingen, Mohr, 1905, 2ª edizione.

causale del mondo empirico viene soppresso, essendovi fenomeni che non hanno come causa altri fenomeni, ma sono determinati dalla causa intelligibile. L'azione morale appare quindi come un'interruzione della necessità causale e naturale della motivazione, quasi come un incunearsi del sovrassensibile nel mondo sensibile, e come un uso di quella " causalità per la libertà „ dove si può pensar come possibile che nella serie causale dei fenomeni sianvi singoli avvenimenti, che non hanno la loro causa in fenomeni che li precedono secondo una regola generale. Se dunque le azioni morali non hanno la loro causa nel carattere empirico dell'uomo, ma nel suo carattere intelligibile, cioè nel fatto di appartenere al mondo sovrassensibile, non si può più pensare che tutto il carattere empirico sia fenomeno, ma piuttosto che singoli atti del carattere empirico siano considerati come produzioni dirette dell'intelligibile.

Si può anche ammettere (e vi sono forti ragioni per far ciò) [1] che in Kant la libertà morale si appoggi non alla libertà intesa nel senso cosmologico, ma ad un altro concetto della libertà. I metodi della logica del conoscere e la determinazione dell'*a priori* conducono all'idea d'una " sintesi generale „ come forma comune d'ogni conoscenza, e ad un potere sintetico fondamentale che si dispone nei tre gradi successivi della sensibilità, dell'intelletto e della ragione; l'analisi delle singole forme mette in rilievo un'azione creatrice dell'intelletto, per cui l'irrazionale viene sottoposto

---

(1) A. Ruge, *Das Problem der Freiheit in Kants Erkenntnistheorie*, pag. 62 e seg. Lipsia, Eckardt, 1910; e Windelband, *op. cit.*, pag. 176 e seg.

all'unità sintetica dell'appercezione trascendentale, e di qui all'unità assoluta dell'incondizionato.

Il " luogo trascendentale „ della libertà non è alcuno dei tre poteri conoscitivi in particolare, ma tutti insieme, il loro fondamento trascendentale; ossia il " mondo intelligibile „ è il fondamento di tutte le forme che appaiono come momenti aprioristici nei giudizî conoscitivi, e sta ai singoli poteri sintetici, come l'intelletto alle singole categorie; spazio e tempo, come funzioni del primo potere conoscitivo, le categorie come funzioni delle forme che traducono i fenomeni in esperienza, e le idee come categorie della ragione, dipendono, a titolo di essenze intelligibili, dalla libertà trascendentale. (1)

Bisogna però confessare che lo stesso Kant non dice se il concetto di libertà formulato nella teoria della conoscenza sia identico alla libertà morale, o almeno vi si avvicini; anzi si possono citare tanto passi favorevoli all'affermativa, quanto passi favorevoli all'opinione contraria. (2) Ad ogni modo è indiscutibile che la libertà pratica ha il carattere della causalità reale, mentre con questo il concetto teoretico di libertà non ha nulla che vedere; nè in tal modo si appianano le difficoltà che derivano dalle relazioni che corrono fra il mondo intelligibile e il mondo empirico. (3)

La " cosa in sè „ è, per usare un'espressione del Boutroux, " une pièce essentielle „ del pensiero kantiano (4) e ha ragione lo Schopenhauer

(1) A. Ruge, *op. cit.*, pag. 80.
(2) A. Ruge, *op. cit.*, pag. 70.
(3) Windelband, *op. cit.*, pag. 186 e seg.
(4) Nella prefaz. alla *Philosophie de Fichte* di X. Léon, già cit., pag. xv.

di affermare che il Kant " non ha dato una stretta deduzione della cosa in sè, ma che piuttosto egli ha ricevuto tale idea dai suoi predecessori, specialmente dal Locke, e l'ha ritenuta come qualche cosa, della cui esistenza non si può dubitare, poichè in verità è per se stessa comprensibile „.

Ma anche intorno alla cosa in sè il pensiero del Kant non è sempre uguale; anche qui si notano oscillazioni, incertezze che hanno dato origine a interpretazioni diverse e anche opposte; gli uni come il Cohen inclinando a spiegare il pensiero del maestro nel senso dell'idealismo, gli altri come il Cantoni e il Riehl nel senso del realismo. Seguono la via battuta dal Kant, dice il Riehl, soltanto quelli che mirano a rinforzare e ad approfondire il fondamento realistico della sua filosofia. (1) Come si spiega dunque questa oscillazione fra un idealismo dove la cosa in sè tende a dileguarsi quasi del tutto, e un realismo dove invece la cosa in sè diviene la causa dei fenomeni e il fondo delle cose? fra una corrispondente duplice concezione della libertà, secondochè questa tende a manifestarsi nel mondo fenomenico, senza però confondersi con esso, oppure a rifugiarsi nel mondo impenetrabile delle cose in sè? È questa una difficoltà legata all'altra che si riferisce alla distinzione fra materia e forma della conoscenza: ora materia della conoscenza è la sensazione stessa, (2) ora la materia della conoscenza si attenua tanto che par quasi ridotta a zero, benchè l'interpretazione di Mosé Maimon, per confessione dello stesso

(1) RIEHL, *Der philos. Kriticismus*, vol. I, già cit., pag. 562.
(2) KANT, *op. cit.*, pag. 90.

Kant, s'avvicini al vero: v'ha una parte prodotta dallo spirito e un'altra che è un dato; potrà benissimo questo assottigliarsi, via via che l'analisi s'affini, ma torlo di mezzo è impossibile. (1)

In tale questione come nella precedente, le incertezze del Kant corrispondono pur sempre al contrasto, che nella sua filosofia è restato lungi da una fusione perfetta, fra la tendenza empirica e la tendenza razionalistica, complicate dalla natura profondamente morale del filosofo. E se è vero che nel problema della libertà vengono a incontrarsi i principî fondamentali della filosofia teoretica e della filosofia pratica del Kant, è pur anche vero che le difficoltà che esso presenta appaiono in luce più viva; nella Critica della Ragion pratica la dottrina della libertà entra in una nuova fase, e si può anche giustificare questo passaggio con la storia minuziosa e diligente dello sviluppo del pensiero speculativo del Kant, come ha fatto magistralmente il Delbos; ma in ogni modo il criterio per giudicarla è pur sempre, per dirla col Windelband, da ricercarsi nel principio stabilito nella Ragion pura: le rappresentazioni del sovrasensibile, sia che vengano considerate teoricamente come idee, o praticamente come postulati, quando vogliano divenire cognizioni oggettive della scienza, debbono almeno soddisfare all'esigenza logica, essere in sè e in relazione le une con le altre esenti da contraddizioni, e quindi pensabili. (2) E se così è, come si potrà giustificare l'affermazione del Paulsen, che non solo l'idea kantiana della libertà

(1) Tocco, *Studi kantiani*, pag. 126. Palermo, Sandron, 1909.
(2) Windelband, *op. cit.*, pag. 184.

è paragonabile a un ariete posto contro la concezione naturalistica dell'universo, ma che tutto il nuovo contenuto della filosofia critica sia uscito dal suo seno, e che, poichè nel mondo dei fenomeni regna il principio di causa e la libertà è la condizione della moralità, *bisognerà* allora pensare che la vera e unica realtà sia quella dove sia possibile la libertà, la spontanea autodeterminazione? (1) Se la sola realtà è quella morale, tutte le altre attività divengono secondarie e dipendenti, acquistano valore ed esistenza solo in quanto li ricevano dall'attività morale, e allora la supremazia della ragion pratica viene tramutata in un rapporto di causalità; a questa conclusione tendono in maniera più o meno esclusiva le varie correnti che confluiscono nell' idealismo morale. Ma non si può dire che ad essa conduca logicamente la dottrina kantiana, dove la ragion teoretica e la ragion pratica formano alla fine una sola e medesima ragione e sono intimamente collegate da un'unità di legislazione, non già da un'unità di sostanza; se così non fosse, se E. Kant avesse voluto dimostrare che il mondo morale genera il mondo naturale, non avrebbe fatto altro che tornare a quel dogmatismo, che egli invece ha voluto colpire a morte con la filosofia critica.

3. La dottrina kantiana della libertà è stata dunque sciolta negli elementi che la compongono, e ciascuno di questi collocato nell'epoca in cui sorse, per mettere in rilievo lo svolgimento del pensiero speculativo del filosofo; ma ciò non deve far perdere di vista lo scopo vero dell'analisi, che con-

(1) PAULSEN, *Kants Verhältniss* ecc., già cit., pag. 8.

siste nel rendere la visione generale più penetrante e più chiara, nello scoprire il concetto unitario della dottrina, la quale irradia sopra un antico problema nuova vivida luce. Nonostante le discrepanze e le differenti concezioni di tale teoria, le quali considerate analiticamente ne possono impedire la perfetta intelligenza, prendendo spesso le idee secondarie il posto delle principali, è innegabile che essa è una di quelle idee che hanno in sè una forza irresistibile d'espansione e di diffusione. Infatti si può dire che nessuno di quelli che poscia si sono occupati del problema della libertà, ha potuto non tener conto della teoria kantiana, sia per accoglierla, sia per combatterla o per rilevarne le contraddizioni; e si comprende ciò quando si pensi che di qui dipende alla fine la soluzione del problema riguardante il rapporto fra l'uomo e l'universo. Ed è anche notevole il fatto che in ogni caso il principio essenziale della dottrina, ossia l'affermazione che una forza creatrice sia insita nello spirito umano, non potè essere distrutto; le stesse dottrine deterministiche hanno dovuto ammetterlo in maniera più o meno consapevole, più o meno coerente con le proprie teorie e coi proprî principî fondamentali.

Così, una delle soluzioni più comuni che soglionsi presentare delle difficoltà, cui va incontro il concetto kantiano della libertà, è quella che, secondo il Simmel, [1] sarebbe offerta dallo stesso Kant, quando si consideri la libertà non più un essere trascendente e circondato di mistero, ma una norma direttiva dell'azione, un concetto ana-

[1] SIMMEL, *op. cit.*, pag. 149.

logo alla cosa in sè nell'ordine teoretico, ove questa si prenda come un concetto limitativo, che indichi il carattere fenomenico e relativo della nostra esperienza, non un essere esistente al di là di esso; nell'ordine pratico tale norma apre alla nostra azione un campo illimitato. In uno scritto che precede la sua maggiore opera di morale E. Kant dice: Il fatalista più risoluto, quello che è tale per tutto il tempo che si dà alla speculazione pura, deve però, quando si tratta del dovere o della saggezza pratica, *agire come se fosse libero*; questa idea produce in realtà l'azione che le corrisponde, ed essa è pur sola a poterla produrre. Anche pel Riehl le idee non sono realtà, come credeva Platone, ma possono fondare la realtà come Kant pensava; esse possono creare realtà che ancora non esistono; anche la libertà, la base dell'etica kantiana, è in questo senso un'idea; invece di dire con E. Kant: un essere che opera sotto l'idea della libertà è libero, — bisognerebbe invece dire: diventa libero, si fa libero; il volere non esce dalla libertà come da un possesso originario, ma conduce alla libertà, si trova rispetto ad essa in una relazione assintotica, per usare un'espressione tolta alla matematica. (1) Il determinismo è, pel Riehl, la base della libertà, la sola condizione che la rende possibile; la libertà sotto l'aspetto negativo è l'indipendenza del volere dalla necessità di stimoli sensoriali, immediati; e in senso positivo è la dipendenza da motivi astratti coscienti; se questi motivi sono universalmente valevoli e vengono da interessi generali del volere,

(1) Riehl, *Einführung in die Philosophie*, pag. 194. Lipsia, Teubner, 1903.

allora la libertà pratica si muta in libertà etica. Questa è dunque una facoltà acquisita, deriva dal fatto che la nostra volontà è liberata dalla forza dei motivi immediati, degli affetti, delle passioni, e viene assoggettata a motivi mediati. (1)

Però, ammessa nell'uomo questa possibilità di avvicinarsi indefinitamente alla libertà, bisognerà pur pensare che tale possibilità risieda in qualche elemento dello spirito umano, elemento che appare in tutta la sua purezza, quando con l'analisi sia liberato dalle sovrapposizioni esteriori.

Il Kant ha appunto isolato la moralità per coglierla nei suoi caratteri specifici e ha messo in rilievo l'elemento veramente morale delle azioni umane, analizzando la coscienza morale comune; e ne è venuta fuori una determinazione così ben definita del carattere morale dell'azione che ancora oggi può aiutarci a non confondere, come spesso avviene, i fatti che accompagnano la moralità con la moralità stessa.

L'originarietà delle idee morali si è negata, perchè si è creduto di poterle ricondurre ad associazioni fatali e collegarle ai fattori esterni della moralità, all'influenza dell'ambiente, all'adattamento, all'eredità, alla pressione sociale; in tal modo si è trascurato il valore intrinseco di quel potere d'iniziativa morale che conduce non di rado a risoluzioni che non presentano alcun legame col resto della nostra storia intima. E se anche queste intuizioni sono spiegate ammettendo che la coscienza distinta non sia che un punto entro il campo illimitato della coscienza, quasi come un punto lu-

(1) RIEHL, *Der philos. Kriticismus*, vol. II, già cit., pag. 259 e 263.

minoso in mezzo a una vasta penombra, il problema non è risolto che in parte; giacchè è bensì vero che certe determinazioni morali, che sembrano a noi senza causa e senza nesso col passato, dipendono dal fatto che nel campo della coscienza entrano disposizioni formatesi lentamente nelle profondità dell'io, nella vasta penombra dell'io semicosciente; ma allora il problema è solo spostato, e non viene distrutto il valore di questa spontaneità morale, per cui io mi sento come una causa nettamente distinta da tutte le altre.

Qui sta il merito grande e imperituro del Kant, mentre tutto l'artificioso edificio costruito intorno a questa idea centrale può apparire senza consistenza e caduco; e se qualche pensatore ha mostrato di accogliere nella sua interezza la dottrina kantiana, ciò è avvenuto non senza radicali adattamenti che ne mutano il carattere essenziale.

Così, se per A. Schopenhauer uno dei meriti immortali di E. Kant consiste nell'aver messo in chiara luce la relazione che corre fra libertà e necessità, ossia fra la volontà concepita come cosa in sè e la sua manifestazione nel tempo, [1] tuttavia un esame anche superficiale della sua filosofia ci mostra a che tenda evidentemente il grande pessimista, quando accoglie con tanto calore il principio kantiano. Egli infatti ritiene a beneficio quasi esclusivo della propria dottrina quel sostanzialismo, che si rileva ancora nella teoria della libertà come è esposta nella Dialettica, e che il Kant andrà poi a mano a mano assottigliando e,

---

[1] SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, pag. 218. Leipzig, Reclam (ed. Grisebach).

quasi, eliminando nelle opere posteriori; il " carattere intelligibile „ della terza antinomia diviene la volontà cieca e universale, che poi è il substrato di tutti i fenomeni: ogni cosa, come fenomeno, come oggetto, è assolutamente necessaria, ma in se stessa è volontà interamente ed eternamente libera, la quale nell'uomo può giungere alla piena conoscenza di sè e comprendere con chiarezza e in maniera completa la sua propria essenza, tale quale si riflette nel mondo intero. (1) Anche il Cantoni sembra inclinare verso l'opinione che alla fine al Kant " non rimanga altro scampo che accettare la teoria, che poi sosterrà lo Schopenhauer, e che questi già afferma essere la più conforme al pensiero genuino del maestro „, (2) pur riconoscendo, che " nel sistema pratico di questo gravi difficoltà involgano la dottrina della libertà e i concetti diversi da lui espressi o indicati, tra i quali viene oscillando la sua mente; tantochè egli mirando più o meno chiaramente a liberarsi da quelle difficoltà, alla fine riprende la dottrina esposta nella Ragion pura, e nella Critica della Ragion pratica si accosta ancora più apertamente alla teoria professata più tardi dallo Schopenhauer; (3) senonchè questi giunge a un risultato opposto a quello cui mirava il Kant, e mostra chiaramente a quali conseguenze possa condurre la dottrina del carattere intelligibile, quando affermando che tempo e spazio come forme *a priori* d'ogni fenomeno contengono il " principium individuationis „, viene a sostenere

(1) SCHOPENHAUER, *op. cit.*, pag. 374 e 375.
(2) CANTONI, *op. cit.*, vol. II, pag. 168.
(3) CANTONI, *op. cit.*, vol. II, pag. 207.

che i caratteri intelligibili debbono essere determinati prima del " principium individuationis „. (1)

Perciò non è da meravigliarsi se il pontefice del pessimismo contemporaneo viene da qualche critico giustamente annoverato tra quelli che hanno fornito un' interpretazione erronea della teoria kantiana riferentesi al carattere intelligibile ed empirico dell'uomo. (2)

Lo stesso Windelband, che propende verso l'idealismo morale, può fornirci un esempio efficace di questa tendenza a interpretare la dottrina kantiana della libertà, la sola dottrina, a suo parere che dia una soluzione soddisfacente a tale problema, quando sia liberata da ogni metafisica; giacchè questa ci trae ben tosto in oscurità che, soprattutto se si tratta del mistero ultimo dell'esistenza, non possiamo sperare di chiarire in alcun modo. (3) Anch'egli afferma risolutamente che nel campo della conoscenza teoretica l'esplicazione causale e il determinismo hanno un dominio incontrastato, cui non si sottrae la libertà umana con le sue svariate manifestazioni. Ciò non toglie però la possibilità d'un altro modo di considerare le cose, che non abbia che vedere col ferreo concatenamento dei fenomeni naturali offertoci dalla scienza, pur riferendosi ai medesimi oggetti e quindi anche alle azioni volontarie dell'uomo.

È lecito infatti determinare il valore delle cose seguendo una norma universalmente valevole, e astraendo dall'esplicazione causale; in questo senso

---

(1) WINDELBAND, *op. cit.*, pag. 188.
(2) A. RUGE, *Das Problem der Freiheit* ecc., già cit., pag. 69.
(3) WINDELBAND, *Über Willensfreiheit*, già cit., pag. 202.

si può dire che consideriamo gli oggetti come se non soggiacessero al principio di causa, come se fossero liberi. Così i giudizî morali dicono solo se le nostre azioni volontarie s'accordano o no con la norma o con l'ideale della coscienza etica, e non ci preoccupiamo affatto delle cause che le hanno prodotte: una volontà rimane malvagia anche quando si sono spiegate le innumerevoli azioni dell'ambiente, per le quali è sorta con necessità fatale; la genesi dell'azione non deve influire sul giudizio morale. Tale è il senso in cui si deve intendere la dottrina kantiana del carattere intelligibile e del carattere empirico. (1) Ma si scopre chiaramente il fine ultimo di questa interpretazione, che è un'ingegnosa applicazione del modo di concepire la filosofia proprio del Windelband, allorchè, pur affermando che " la trattazione morale e la trattazione scientifica d'un fenomeno non si escludono a vicenda, nè l'una vuol ridurre l'altra a una finzione „, conclude alla fine che " dal punto di vista del giudizio etico si può dire che le determinazioni di valore comprendano il contenuto essenziale della realtà assoluta, e che tutto l'apparato delle operazioni causali del pensiero sia soltanto una finzione „. (2) Pur tacendo del principio metafisico contenuto in queste parole, che contrasta con le recise affermazioni antimetafisiche dell'illustre storico della filosofia, è evidente anche qui la tendenza comune a tutto l'idealismo etico, che mira a ridurre la funzione teoretica alla funzione pratica, trasformando il vero oggetto della cono-

(1) WINDELBAND, *op. cit.*, pag. 195 e seg.
(2) WINDELBAND, *op. cit.*, pag. 202.

scenza da " ciò che è „ in " ciò che dev'essere „. E così è pur evidente il mutamento radicale, che nonostante le asserzioni del Windelband, subisce la teoria del Kant, che, soltanto rinnegando i principî fondamentali della sua filosofia, avrebbe potuto chiamare una finzione la scienza del Newton.

4. La discorde varietà di queste interpretazioni, se mette in rilievo la profondità della teoria kantiana della libertà, giova pure a dimostrare che, volendo fondare sopra di essa un edificio filosofico, bisogna trasformarla più o meno radicalmente e trascurarne qualche elemento importante; ma quando si vuole eliminare qualcuna delle maggiori difficoltà cui essa va incontro, sorgono allora altri ostacoli; *incidit in Scyllam qui vult vitare Charybdim*. Così si è visto ben presto che Kant salva, è vero, la libertà confinandola nel mondo intelligibile; ma quale aiuto, si è obiettato, può essa recare alla nostra vita e alla nostra azione, che non si svolge fuori del tempo e dello spazio? Quindi si comprende come la necessità di trasferire la libertà dal mondo intelligibile nel mondo della realtà viva, e di dedurre tutto da un unico principio sia stata ben tosto intuita e si ripresenti ora; la filosofia del Fichte è volta appunto a questo fine. Ma la tesi fondamentale sostenuta dal Fichte, che alla fine s'accorda con quella dell'odierno idealismo etico, non si può dire che sia una diretta e naturale conseguenza della dottrina kantiana; anche il Fichte in modo non dissimile dal suo grande maestro afferma che non vuole uscire dall'esperienza, ma solo fondarla, giacchè " l'argomentazione della teoria della conoscenza che ha un valore assoluto e *a priori*, espone soltanto proposizioni che sono certe *a priori*; però la

realtà non si ottiene che nell'esperienza „ (1) ma quando egli vuol fondare la verità della conoscenza sulla volontà e sulla coscienza del dovere, e derivare il mondo intellettuale dal mondo morale, non è possibile affermare che ciò avvenga senza che un radicale sconvolgimento si introduca in tale dottrina, cosicchè mentre la filosofia fichtiana è volontaristica, il sistema del Kant vien designato come intellettualistico perfino da qualche critico che nel potere volontario scorge il supremo principio di tutta la realtà. (2)

E quando si dice che " l'attività conoscitiva in tutta la sua estensione è condizionata dalla tendenza etica verso il mondo soprassensibile, (3) non si viene forse a forzare alquanto il pensiero del Kant e a trovare in questo non solo i germi della filosofia del Fichte, ma qualche cosa di più importante e di più essenziale? E. Kant ebbe il presentimento del principio unitario donde deriva tutta la realtà, ma non osò affermarlo, sembrando a lui che un tale atto varcasse i limiti d'ogni possibile esperienza. Nè il celebre passo che viene spesso citato vale a sostenere la tesi contraria: intorno a ciò che riguarda la natura, l'esperienza ci fornisce la regola ed è la sorgente della verità; ma per le regole morali l'esperienza è la madre dell'apparenza, ed è un tentativo condannabile nel più alto grado quello di voler dedurre da ciò che *si fa* le leggi di ciò che io debbo fare „. Principio metodico che neppur oggi ha perduto alcunchè della

---

(1) FICHTE, *Grundlage* ecc., già cit., pag. 230.
(2) RICKERT, *op. cit.*, pag. 694.
(3) WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philos.*, vol. II, già cit., pag. 110.

sua efficacia; ma che lascia sussistere accanto alla verità morale la verità conoscitiva, senza porle fra loro in una relazione causale, cosicchè si può dire solo che l'affermazione del mondo morale *vale meglio* che l'affermazione del mondo naturale, e che la libertà, pur essendo per noi, come vuole il Kant, la verità prima, non ha la pretesa che da essa si deduca tutta la realtà presente e futura. Se essa consacra la supremazia della ragion pratica sulla speculativa, non si ritiene però capace di creare mediante la ragion pratica l'oggetto della ragione speculativa: nell'unione, che essa compie, delle due ragioni, tiene ben distinta la diversità dei loro dominî. (1)

Certo non si può negare che E. Kant abbia aperto la via alla dottrina del Fichte; ma bisogna pur dire che non ha tralasciato di indicare i pericoli e gli errori inevitabili che in fondo ad essa si incontrano, e in quali contraddizioni e paralogismi si avvolga la mente umana, quando voglia oltrepassare la regione sicura dell'esperienza e avventurarsi a ricercare se l'essere originario sia un'unità o una pluralità, se abbia ragione Spinoza oppure Leibniz. E non quella via sola egli ha aperto, se si pensa all'incrollabile fiducia che ha sempre dimostrato, anche negli anni più tardi della sua esistenza, nei procedimenti e nei risultati della ricerca scientifica, e alla sua convinzione profonda che la filosofia debba mirare a un duplice fine: giustificare l'attività conoscitiva e l'attività morale. Tornan vere oggi per gran parte le pa-

(1) V. Delbos, *Le problème moral dans la philos. de Spinoza*, già cit., pag. 256; e la *Philos. pratique de Kant*, già cit., pag. 747.

role che l'Haym scriveva or son quarant'anni: " Il mondo in sè può essere chiamato alla vita dalla volontà pura e buona? A tale questione il grande pensatore ha dato una risposta così circospetta, che ciascuno poteva trarne le conseguenze a suo rischio e pericolo, nessuno poteva sottrarsi al dubbio che qui il vero fosse stato scoperto, soltanto per metà „. (1) È però certo che, nonostante la duplicità dell'uso, " vi è una sola ragione, la quale sia sotto l'aspetto teorico, sia sotto l'aspetto pratico, giudica secondo principî *a priori* „, ed è pur certo che il primato della ragion pratica stabilisce fra le due ragioni un rapporto di gerarchia, non di causalità, e non autorizza in modo alcuno lo spirito dogmatico a ridurre la ragione speculativa alla ragion pratica; nè questa può offrirci qualche cosa che possa essere rappresentata o in una conoscenza simile a quella che ci procura l'indagine scientifica e che può varcare i limiti dell'esperienza, o in una conoscenza simile a quella fantasticata dai teosofi, dai mistici e dai metafisici dogmatici. (2)

Questo concetto essenziale d'una relativa autonomia della conoscenza e della moralità può essere ancor oggi mantenuto contro la tesi, sopra enunciata, dell'idealismo etico?

---

(1) HAYM, *Die romantische Schule*, già cit., pag. 216.
(2) V. DELBOS, *Philos. pratique de Kant*, già cit., pag. 500.

CAPITOLO QUINTO.

1. I principî teorici del Kant e l'odierna indagine scientifica. — 2. L'*a priori* kantiano; erronee interpretazioni di esso; la scienza e la critica del potere conoscitivo. — 3. Autonomia relativa della conoscenza e della morale.

1. È un fatto caratteristico del pensiero contemporaneo, che, dopo un secolo di intenso lavoro e di profondi rivolgimenti intellettuali e sociali, le stesse questioni meditate dall'ingegno sovrano di E. Kant si ripresentino oggi ed esigano, forse con maggior forza, una soluzione che appaghi gli spiriti resi inquieti dalla duplice crisi che travaglia la società presente. Se da un lato si rileva una tendenza incoercibile a penetrare e a collegare fra loro i fenomeni, a scoprire la radice prima di tutte le manifestazioni dello spirito nelle sue varie forme, a porre in rilievo gli elementi costanti in mezzo all'evolversi e al mutarsi continuo delle cose; dall'altra parte vi è un desiderio impaziente di ritrovare un punto stabile, dove l'uomo sia al sicuro dal dubbio, che ha ormai toccato le fonti stesse della scienza e della moralità, e possa quindi raggiungere i più alti fini della vita. Ormai gli antichi fondamenti appaiono malfermi e urge il porre nuovi veri morali e religiosi, che dalla scienza non possono esserci offerti, sia perchè anch'essa, almeno nei suoi principî essenziali, è intaccata dalla cri-

tica, sia perchè la funzione conoscitiva non vien ritenuta atta a fornire gli scopi supremi all'attività pratica. Dobbiamo quindi chiederci: è mai possibile ritornare ora alla posizione assunta dal Kant e riprendere il suo punto di partenza nel fatto dell'esistenza reale delle scienze positive, non indagando se queste sieno vere e proprie scienze, ma perchè esistano, e come il pensiero possa stabilire il fondamento della loro validità? Anche oggi le scienze particolari progrediscono meravigliosamente sotto i nostri occhi e tendono, fors'anche per una certa esuberanza di vita, a uscire audacemente dai proprî confini e ad affrontare problemi filosofici della più alta importanza; ma anche oggi, come ai tempi del Kant, sono forse soltanto le grandi scoperte e le loro applicazioni pratiche che debbono attirare la nostra attenzione, nello stesso modo che la mente del grande filosofo era colpita non dalla scoperta del Newton, ma dal modo col quale questi vi era potuto giungere?

Ad una risposta affermativa si presenta una grave obbiezione: la fiducia incrollabile, che E. Kant aveva nella scienza del Newton, oggi è venuta meno: il Kant ha attribuito alla meccanica celeste e alla matematica una precisione rigorosa, che in realtà non hanno sempre, e che anzi vanno a poco a poco perdendo quanto più s'elevano dai fenomeni semplici ai più complessi, dove la verità si fa sempre più approssimativa e convenzionale. Se poi dalle scienze fisiche si passa alle scienze biologiche e sociali, tale carattere relativo e simbolico appare con maggior chiarezza. La scienza è dunque una cosa umana, soggetta a trasformazioni continue; tutti i giudizî, non solo quelli riferentisi

(1) Se ogni scienza è arbitraria ogni morale non lo è meno

alle impressioni dei sensi, ma anche quelli formulati sotto l'impero delle categorie dell'intelletto hanno una validità relativa; ciò che l'esperienza ci ha appreso, l'esperienza può revocare: come concilieremo tutto questo con la certezza e la necessità che il Kant intende di attribuire ai giudizî dell'esperienza? non ci vediamo costretti a sacrificare la teoria alla pratica, la scienza alla morale e alla religione, dal momento che ogni scienza è arbitraria, e le leggi scientifiche e i fatti stessi non (1) sono che una creazione dello scienziato? Può rispondere in parte a queste difficoltà la considerazione stessa della dottrina kantiana, cui ci conduce il recente caso tipico d'un celebre matematico e critico della scienza, Enrico Poincaré. Questi, in un primo periodo della sua attività intellettuale, giunse ad una dottrina assai somigliante a una specie di opportunismo logico, valendosi, per giustificare l'attività scientifica, dell'idea della sua comodità, che sperimenta nei varî dominî del sapere esatto, nella misura del tempo, nella geometria ecc. Il concetto della convenzione scientifica, che il Poincaré con grande abilità pareva volesse innalzare al grado di regina della scienza, riempì di gioia pragmatisti e fautori estremi del moralismo, che ne traevano con logica più o meno rigorosa le conseguenze ultime, tantochè egli sentì il bisogno di precisar meglio il suo pensiero, soprattutto per ciò che riguardava il valore della scienza, ossia la sua validità oggettiva. La convenzione scientifica, chiarisce il Poincaré, è l'opera dello spirito, anzi è lo spirito stesso in azione, e dimostra con ciò il suo valore oggettivo, imperocchè lo spirito non può mutar se stesso ed è uguale in tutti. " Gli

oggetti esteriori sono oggetti e non apparenze fuggevoli e inafferrabili, perchè essi sono soltanto gruppi di sensazioni, ma gruppi cementati da un legame costante, da un rapporto che è poi ciò che in essi è oggetto; la sola realtà oggettiva sono i rapporti delle cose, donde risulta l'armonia universale, rapporti e armonia che non si possono pensare fuori d'uno spirito che li concepisca e la senta; ma sono oggettivi, perchè sono, diverranno e resteranno comuni a tutti gli esseri pensanti „. La migliore espressione di quest'armonia, che è adunque un sistema di relazioni universale e necessario, è la legge, una delle conquiste più recenti dello spirito umano; vi sono ancora popoli che vivono in un miracolo perpetuo e non se ne meravigliano, mentre toccherebbe a noi meravigliarci della regolarità della natura: gli uomini chiedono ai loro dei di provare la propria esistenza coi miracoli; ma la meraviglia eterna sta nel fatto che non vi sono di continuo dei miracoli; il mondo è divino appunto perchè è armonioso „.

La verità, o almeno una parte importante della verità contenuta nel kantismo appare qui con evidenza, nonostante le incertezze e le variazioni di pensiero dell'illustre matematico: la sovranità della mente umana sul mondo, la riduzione del molteplice all'unità, il materiale fornito dalle impressioni sensibili trasformantesi in conoscenza armoniosa mediante l'energia profondamente attiva dell'intelletto, mediante la potenza sintetica dello spirito, che è condizione necessaria dell'esperienza e non già il prodotto passivo di essa. Il concetto ambiguo di comodità acquista un senso preciso e si rettifica a contatto della critica kantiana; e quando a questa

si oppone il fatto della possibilità di geometrie anti-euclidee, della concezione di spazî dove gli assiomi d'Euclide non hanno valore, per negare la loro universalità e validità, affermate dal Kant, si vede tosto che l'obbiezione posa in gran parte e non di rado sopra un'interpretazione inesatta dell'*a priori* kantiano, che anche il Mach scambiava nel suo ultimo volume con l'*a priori* della metafisica prekantiana, [1] mentre non è possibile, a chi legge attentamente la Critica, confondere l'*a priori* psicologico, la questione dell'origine cronologica delle nostre rappresentazioni, che vuole stabilire ciò che nello sviluppo della conoscenza è primo rispetto al tempo, con la questione di ciò che nella nostra coscienza è originario, di ciò che è primo nell'ordine dei concetti: conoscenze *a priori* non sono quelle che precedono l'esperienza in ordine di tempo, giacchè " secondo il tempo nessuna conoscenza precede l'esperienza „ ; ma son quelle valevoli solo in quanto si applicano all'esperienza. Perciò gli assiomi della geometria euclidea possiedono il valore di conoscenze universalmente valide, sono condizioni dell'esperienza, in quanto sono ad essa applicabili; e poichè noi viviamo nel mondo dell'esperienza, la nostra verità, la verità umana, è nella geometria euclidea. Non v'è quindi bisogno di uscire dal circolo della ragione umana, e ricercare negli strati più profondi, ma più oscuri, della psiche quelle prove della verità, che assicurano al lavoro intellettuale la sua indipendenza e il suo valore, anche quando si tratta di procedere ad una concezione

(1) RIEHL, *Der philos. Krit.*, vol. I, già cit., pag. 425.

sintetica dell'universo e di stabilire il significato più alto della vita.

2. Ma benchè E. Kant combatta in ogni occasione l'uso del procedimento psicologico, quando si tratti di costituire una scienza *a priori*, egli, si osserva da qualche critico, non è riuscito a una distinzione precisa fra i due metodi, cosicchè la teoria della conoscenza rimane sospesa fra la teoria del Reid sull'inneità psicologica degli istinti intellettuali, e la teoria platonica dei rapporti necessarî fra le Idee prime. Essa sarebbe posta quasi in un equilibrio instabile, senza che si lasci andare sulla china, in fondo alla quale si trova la psicologia scozzese, e nello stesso tempo senza poter salire il pendio, sulla cui vetta si raggiunge l'idealismo platonico. (1) È veramente reale questa confusione che il Kant fa tra senso psicologico e senso logico dell'universalità e della necessità inerenti alle leggi, che la nostra mente applica alle cose per spiegarle e per acquistare un sapere oggettivo? Non sarebbe più esatto il dire che egli ha voluto rimanere di proposito a mezza costa fra l'esplicazione genetica dei principî, come ci viene offerta dalla psicologia, e l'altezza, ch'egli credeva vertiginosa, dell'idealismo assoluto? e che quindi tale pretesa confusione è stata da lui voluta, quando ha affermato che le forme *a priori* generano una conoscenza vera e propria solo quando sono applicate agli oggetti dell'esperienza? Se tra i giudizî originarî, che la scuola scozzese dimostrava seguendo la via psicologica, dice il Windelband, (2)

(1) BERTHÉLOT, *Sur le pragmatisme de Nietzsche*, " Revue de Metaph. et de Morale „, sett. 1909, pag. 665 e seg.

(2) WINDELBAND, *Geschichte der n. Philosophie*, vol. II, già cit., pag. 56.

e i giudizî sintetici *a priori* del Kant vi può essere una somiglianza, questa è soltanto apparente; giacchè mentre gli Scozzesi consideravano tali giudizî come verità assolute del senso comune, il Kant invece sottoponeva ad esame la loro validità; questi comincia dove quelli finiscono.

Nè può aver miglior fortuna davanti alla Critica l'ingegnoso tentativo di eliminare le difficoltà derivanti dall'empirismo e dall'apriorismo, con l'affermare che le categorie preesistono all'individuo, sono rappresentazioni collettive, ossia il prodotto d'un'immensa cooperazione estesa nello spazio e nel tempo, per cui una moltitudine di spiriti diversi ha associate, mescolate e fuse insieme le proprie idee e i propri sentimenti. Poichè nell'uomo, si dice, vi è un essere individuale limitato, avente la sua base nell'organismo, e un essere sociale, che rappresenta in noi la realtà più alta, questa dualità di natura fa sì, che nell'ordine della pratica l'ideale morale sia irriducibile all'utilità individuale, e nell'ordine del pensiero la ragione sia irriducibile all'esperienza individuale: in quanto partecipa della società, l'uomo oltrepassa se stesso, sia quando pensa, sia quando agisce. (1) In altre parole, le categorie sono il prodotto della vita sociale, e quindi dell'esperienza, ossia hanno un'origine empirica, benchè sia da escludersi l'ipotesi dell'esperienza individuale. Allora, tenendo presenti i principî della critica kantiana, si presenta subito una grave difficoltà: se la vita collettiva crea le categorie e fornisce loro quei caratteri dell'universalità e della

(1) DURKHEIM, *Sociologie religieuse*, "Revue de Metaph. et de Morale", nov. 1909, pag. 750 e segg.

necessità, che E. Kant ricerca nella ragione stessa, non si può non ammettere che la società non consti di spiriti vuoti; se così fosse, le azioni e le reazioni sociali, che dovrebbero produrre tante belle cose, non potrebbero invece dar vita a nulla, dal momento che s'esercitano sul vuoto o su un aggregato di vuoti. Quindi ha pur sempre ragione il Kant d'affermare che lo spirito umano, qualunque possa essere la sua origine, dal primo istante della sua esistenza, non può essere privo di contenuto.

Ma se si può ritenere che sia giustificato il punto di partenza dell'idealismo, non si possono però accogliere alcune delle gravi conseguenze che se ne vogliono trarre, quando dalla premessa, che le intime energie dello spirito hanno un essenziale carattere di attività etica, si passa a considerare il mondo offerto alla nostra conoscenza dalla sensibilità e dall'intelletto come qualche cosa di apparente e di inesistente. Per dare a questa affermazione un più solido fondamento, si pone in rilievo che la nostra esperienza appare incompleta, piena di contraddizioni, composta di frammenti scuciti; oppure mediante un esame critico sommario dei principî della scienza, si conclude, non senza eccessiva fretta, con la nozione pratica della ricerca scientifica sia negli inizî, sia nei risultati, e col prendere le leggi come costruzioni artificiali, da accogliersi soltanto per la loro comodità.

Ora la conoscenza ideale e perfetta sta certo in un'esperienza finita, completamente organizzata, senza lacune, di guisa che in essa tutte le questioni dovrebbero avere una risposta, tutti i problemi la loro soluzione definitiva, dove ogni fatto sarebbe

espresso nel linguaggio logico dei concetti, e le leggi dell'universo si dedurrebbero da un'unica legge che tutte le comprendesse. La via da percorrere è quindi lunghissima, e al termine estremo possiamo avvicinarci, ma forse non pervenir mai, come ammettono da opposte parti il Comte e il Fichte; ma concludere col negare qualsiasi valore alla conoscenza, perchè il pensiero umano si trova ancora al principio dell'opera, è un'illusione non meno grave di quella cui soggiace l'empirismo.

Anche nella presente questione l'esempio del Kant può esserci utile, per dimostrare chiaramente, quanto la profonda conoscenza dell'indagine scientifica e dei suoi risultati giovi all'elaborazione filosofica, e come essa lo abbia condotto a concepire la filosofia, o almeno una parte importante di essa, come una necessaria propedeutica alle scienze particolari, in alcune delle quali, come nell'astronomia, il nostro filosofo ha lasciato tracce luminose; mentre se il Fichte non ha una filosofia della natura nel vero senso della parola, ciò avviene, non solo pei principî stessi della sua filosofia, ma anche per la mancanza d'una speciale educazione scientifica. [1] Un fatto analogo si nota in un altro grande filosofo, in Giordano Bruno, il quale, a detta d'un acuto indagatore del suo pensiero, nella polemica contro i matematici resta molto al di sotto della scienza del suo tempo, e mostra nel fatto qual pericolo corrano quei filosofi, che, senza essere addentro nei segreti del calcolo e della geometria, vogliono farla da novatori e da legislatori. [2]

---

(1) WINDELBAND, *Geschichte der neueren Philos.*, già cit., vol. II, pag. 226.
(2) TOCCO, *Le opere latine di G. Bruno*, già cit., pag. 412.

Tutto il grande lavorio che si fa da qualche tempo intorno alla critica dei fondamenti della scienza non può condurci a considerare la conoscenza come un sapere inferiore apprezzabile soltanto sotto l'aspetto pratico, ossia come la negazione d'una vera conoscenza; ma deve portare a un risultato non dissimile da quello cui aspirava il Kant riguardo alla scienza del suo tempo: rendere la conoscenza indipendente e stabilire con una certa precisione così entro quali confini dovrà esercitarsi l'attività scientifica, come il vero valore delle ipotesi che oltrepassano i confini dell'esperienza e rispondono pure a un bisogno reale dello spirito umano. La critica del potere di conoscere è propedeutica necessaria tanto alla scienza quanto alla metafisica; e se le costruzioni speculative che in questi tempi si succedono con frequenza, appaiono affrettate e manchevoli, ciò dipende soprattutto dalla scarsezza di quel riserbo critico che il Kant poneva come esigenza indeclinabile a chi si vuole addentrare nei meandri della filosofia. Anche quelle dottrine le quali, come l'empirismo radicale di W. James, vogliono gettarsi *in medias res*, rinunziando deliberatamente a un'analisi preventiva dei nostri mezzi di conoscere, si trovano alla fine di fronte al problema critico; allorchè, per esempio, ricercano il senso e il valore dei postulati della psicologia, si vedon costrette di trattare del rapporto che le nostre concezioni hanno con l'essere e la verità; giacchè è facile scorgere che, quando non si chiarisce a sufficienza questo punto, anche la verità; morale perde alla fine i suoi contorni precisi e fluttua in un' incertezza vaga e pericolosa. Se nella mente nostra accanto a rigorose tendenze logiche

vi sono ancora non poche e non superficiali abitudini prelogiche e illogiche, come si può giustificare la preferenza che si vuole accordare a queste ultime?

3. Qui si presenta un altro punto importante della questione: in quale rapporto sta la realtà sensibile con quella creata dall'attività del pensiero, il mondo empirico col mondo intelligibile? Tra le forme logiche e le forme sensibili dell'esperienza non vi è interruzione o salto, ma continuità; par difficile separare nell'unificazione formale la materia dalla forma in maniera così recisa come ha fatto E. Kant, attribuendo a questa un'origine e una natura radicalmente diversa dalla prima, e ammettere il concetto d'un'esistenza spirituale obbiettivamente diversa dal suo contenuto; tale è la conclusione legittima verso cui convergono da varie parti le indagini istituite in questi ultimi decennî intorno alla conoscenza umana, senza incorrere con ciò nell'errore dell'empirio-criticismo. Questo pensa che la filosofia è lo sviluppo progressivo del pensiero volgare in pensiero scientifico, il quale non ha forme e procedimenti essenzialmente diversi dalla conoscenza non scientifica, e si rifiuta d'ammettere lo sdoppiamento di soggetto e oggetto, di esperienza interna ed esterna; ma se tale principio è giustificato, quando però afferma che il suo punto di partenza non è una teoria metafisica, ma un insieme dato e accettato tal quale, dove l'io e l'ambiente posti in relazione indissolubile hanno uguale ragion d'essere, ugual valore e necessità; cade in un'illusione fertile d'errori: essa considera i dati della concezione volgare come un elemento semplice, non avente bisogno d'ulteriore analisi;

mentre anche l'uomo volgare fa in qualche modo della filosofia, costruisce, organizza elementi più semplici. Lo stesso Kant, determinando il concetto di sintesi e indicando in questa l'operazione essenziale del pensiero, ha dimostrato che il semplice non solo non si può cogliere nell'esperienza, ma è in se stesso impensabile e contraddittorio, giacchè anche nel più semplice contenuto della coscienza è implicita la sintesi.

Un movimento analogo si compie nell'etica, dove si tende a ricollegare la vita naturale alla vita morale più strettamente che non abbia fatto il Kant. Si può anche ammettere con questo che la ragione attraversi la vita storica dell'umanità come potenza dominatrice, che deve conquistare l'impero sulla natura sensibile; ma tale conquista deve effettuarsi non già ponendosi di fronte la natura come nemica irreducibile, ma valendosi delle forze naturali come alleate e ausiliarie. Il mondo, che ne circonda sensibilmente come natura e come società, non deve considerarsi qualche cosa di ripugnante e d'ostile ai fini ideali dello spirito, come avviene anche in E. Kant per una tendenza ascetica, che gli proveniva in parte dall'educazione materna e dal pietismo; e neppure si deve collocare il fine supremo dell'uomo, come fa l'utilitarismo, solo nel comprendere la natura e assoggettarla agli scopi nostri, nonchè nell'assicurare alla società il maggior benessere possibile liberandola dai mali e dai pesi della tradizione storica. Il principio essenziale dell'etica kantiana ha un nucleo di verità inconfutabile; ma se l'umanità compie la sua opera soltanto assoggettandosi ad una disciplina, e passa dalla disciplina che subisce alla disciplina che essa si dà,

non bisogna neppur dimenticare la necessità di un'armonia fra l'uomo e la natura, fra la coscienza individuale e le aspirazioni della vita sociale. Lo spirito umano non soltanto con le regole morali, ma con tutte le altre sue creazioni, le leggi politiche, i capolavori letterari e artistici, le leggi scientifiche, manifesta una tendenza profonda a stabilire rapporti armoniosi e sempre più perfetti sia tra gli uomini, sia tra le cose, sia anche tra gli uomini e le cose stesse. Quest'ordine che si può considerare, seguendo lo spirito della dottrina kantiana, come il principio vivente donde deriva l'ordine che noi crediamo di scorgere nelle cose, non ve lo potremmo scorgere senza affermare e constatare un'intima parentela fra la ragione che è in noi e la natura stessa delle cose; altrimenti, quell'ordine non sarebbe che una cappa di piombo che noi sovrapporremmo con violenza al mondo. L'opposizione che il Kant scorge fra la natura superiore dell'uomo e la natura inferiore, fra la ragione e il senso, non può essere assoluta; vi ha una differenza di grado, non essenziale, come già avevano veduto gli antichi, specialmente Aristotile, che stabiliva fra la ragione e la natura un'armonia, mentre il Kant, fedele allo spirito del protestantesimo, vuole che la natura sia vinta, anzi annichilita. Torna ancor oggi in onore l'idea aristotelica, secondo la quale si riconoscono legittime le impulsioni naturali, in quanto esse abbiano la facoltà d'obbedire e d'assoggettarsi alla ragione, e si condanna l'ostilità dualistica contro l'inclinazione naturale e i motivi materiali. Inoltre in ogni opera della ragione non è soltanto il passato che deve imporre le sue leggi al presente, ma è l'avvenire che determina il pre-

sente; in caso diverso il razionalismo dovrebbe convertirsi in puro e semplice meccanismo ed escludere la libertà anche dal campo della morale. Se è vera la grande idea che circola attraverso a tutto il pensiero kantiano, l'anima nostra portar seco come sua proprietà intangibile un fondo di spiritualità, e la vera vita consistere nello svolgimento della propria natura spirituale; è pur anco innegabile che questo fondo di spiritualità giace in noi solo allo stato di disposizione, di tendenza, la quale ha pur bisogno del mondo esterno per essere stimolata; e che la legge morale acquista valore non tanto per la purezza della sua origine, quanto per quello che aspira a realizzare, pel mondo che vuole creare; la libertà si comprende in tutta la sua forza, quando si consideri rivolta all'avvenire e nelle sue conquiste successive. Come è difficile oggi pensare con E. Kant, che le forme pure dell'intelletto, pur dominando la conoscenza della natura, possano essere conchiuse in un tutto sistematico e definitivo, e non credere che lo spirito umano sia pur esso tratto nella corrente dell'evoluzione verso un'unità superiore; così la conoscenza più esatta delle forze naturali e della vita delle società umane, benchè non sia che un mezzo e non possa imporre il fine cui l'uomo deve tendere, serve a porre entro giusti confini il concetto di libertà. Ma anche qui bisogna evitare un pericolo nel quale si può cadere facilmente.

Lo studio degli aggregati collettivi ha messo in luce, è vero, l'enorme pressione che esercita sull'individuo l'ambiente sociale, dove le esigenze di gruppi diversi e di diverse epoche si incontrano e si oppongono; si è dimostrato che la società non

Forse che solo la morale ha valore sociale e la logica non l'avrà pure?

si può ridurre all'individuo, ma è una sintesi superiore alla somma degli elementi che entrano a comporla; ed è parso naturale trarre da ciò la conseguenza che la società costituisca un fine in sè, che abbia il diritto di imporre agli individui il rispetto di regole utili alla sua esistenza, e che la moralità si debba considerare non altro che un complesso di norme che ogni collettività impone ai suoi membri. È innegabile che l'analisi accurata della nuova vita mentale sprigionantesi dalle azioni e reazioni che gli individui si scambiano fra di loro, ha grandemente rischiarata la natura dei fatti morali; ma ha pure posto in evidenza un'altra cosa di somma importanza, che non è sfuggita alla mente del Kant, e che gli odierni sociologi spesso disconoscono: la scienza della società ha constatato che le regole morali esistono, che sono obbedite, ne ha indagata l'origine, le trasformazioni che hanno subìto nel corso del tempo e le loro cause prossime e remote; ma non è riuscita a dimostrare essere un fatto positivo e scientificamente dimostrabile che a tali norme *bisogna* obbedire. Appunto qui, in questa necessità ideale del dovere appare il carattere specifico della morale e la manifestazione chiara della libertà. Neppure il Kant si potrebbe dire contrario a una scienza positiva della morale, se si pensa che nelle sue " Lezioni d'Antropologia „ mira a coordinare le osservazioni riguardanti le forme della condotta individuale e sociale, e nella " Filosofia della storia „ indica come le istituzioni sociali e le opere della civiltà sorpassino la portata delle intenzioni individuali, abbozzando in tal modo la legge denominata più tardi dell'eterogenia dei fini. Egli vide però che la nozione del dovere, la legge su-

è pure una necessità ideale del dovere

prema che determina la volontà non si può trarre dall'osservazione empirica dell'uomo, e ha dimostrato l'originarietà della morale; ma non bisogna neppur dimenticare che la valutazione morale è la reazione totale dello spirito, non del solo sentimento o della volontà, e che la morale è anche conoscenza, norma dell'azione, che dev'essere nota a noi prima che l'azione avvenga, e che quindi l'impero della ragione dev'essere affermato anche nella sfera dell'etica, senza confondere l'oggetto e i fini di questa con l'oggetto e i fini della conoscenza. Il dominio della ragione si rinforza sempre più, quanto più manifesta appare una delle tendenze fondamentali dello spirito umano, la tendenza all'unità. Ogni passo che la mente compie nella via della conoscenza è senza dubbio, come s'è visto, una costruzione, e tende ad attrarre nel circolo luminoso tutto il mondo, ossia un reale unico, verso cui convergono le idee di tutti gli esseri che pensano e costituiscono la società spirituale; la nostra esperienza è una sintesi che costantemente si rinnova e s'eleva a forme sempre più comprensive e perfette, e in cui nuovi complessi unificati vengono di continuo sostituendosi a complessi non unificati, una realtà superiore a una realtà inferiore, finchè si raggiunga, se è possibile, quel termine ideale del conoscere, che dovrebbe essere il sapere definitivo e immutabile.

Una tendenza analoga all'unità si può cogliere nella morale: l'umanità non è da considerarsi come qualche cosa di immobile, bensì come pervasa da uno sforzo lento ma costante verso un'armonia superiore; le aspirazioni convergenti da ogni parte verso una concezione unitaria della giustizia, il ten-

dere senza tregua a stabilire un codice di leggi morali universalmente valevoli, ci forniscono prove decisive non solo della possibilità, ma anche della realtà di tale direzione.

Questo ascendere dell'uomo vien posto in rilievo anche nella vita della società umana da scrittori che pur professano un rigido determinismo. Poichè la coscienza morale, dice il Riehl, si comprende soprattutto nella vita in comune, il concetto kantiano di carattere intelligibile diviene chiaro, la sua realtà manifesta, quando lo riferiamo non all'individuo, ma alla specie: il carattere intelligibile è il carattere morale della specie contrapposto al carattere naturale, e in un'evoluzione progressiva, assume forme sempre più distinte e risponde alla crescente solidarietà della vita in comune; la vita morale dei singoli non ne esce, ma vi tende; in esso bisogna scorgere il fine ideale della perfezione morale dell'uomo. (1) Tale idea, che ricorda quella svolta dal Kant nella " Filosofia della storia „, riappare nella sociologia positiva del Levy-Bruhl, del Durkheim e del De Roberty. Lo studio attento dei fatti sociali, scrive quest'ultimo, ci insegna che un'evoluzione lenta ma regolare, guida l'umanità dalla condotta ignorante, impulsiva, contraddittoria, fondata sul sapere empirico, a una condotta sempre più sapiente, determinata, logica, razionale. (2)

Questo estendersi mirabile del campo della nostra coscienza a che è dovuto, se non alla ragione, la quale scopre nuove relazioni, guida per vie non

---

(1) Riehl, *Der philos. Kritic.*, vol. II, già cit., pag. 279 e seg.

(2) De Roberty, *Nouveau programme de sociologie*, pag. 138 e seg. Paris, Alcan, 1904.

ancora battute il sentimento morale con le sue preziose e inesauribili energie, pone nuovi problemi, e ci offre i mezzi per risolverli? Se il mondo, seguendo una tesi cara al pragmatismo, [1] è così adattabile e plastico, da poter rispondere a tutti i nostri fini, e alle nostre aspirazioni, come non ammettere la realtà di questo cammino ininterrotto verso l'unità del vero scientifico e l'unità dei principî morali? Ma per questo bisogna fare un lieve ritocco a un'altra tesi del pragmatismo, la quale deriva in linea retta dal principio fondamentale dell'idealismo etico: non " il vero è ciò che è utile ai nostri fini „, ma il vero è anche utile ai nostri fini, specialmente a quelli più alti, e ha valore non soltanto pel nostro assenso, ma deve essere collocato a tale altezza, che possa stare al disopra dell'arbitrio e delle mutevoli opinioni umane.

VETO

---

(1) SCHILLER, *Humanism*, già cit., pag. 445.

FINE.